

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष २० वे] एप्रिल १९६७ [अंक ७

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष विसावे
अंक सातवा

नवभारत

एप्रिल
१९६७

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. **बेडेकर**—प्रा. **गोवर्धन पारीख** का. संपादक

वार्षिक रु. ९ **सहामाही रु. ५** **अंकास रु. १**

हे मासिक श्री. **म. शं. साठे** यांनी **दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई** येथे छापून प्रा. **वि. म. बेडेकर** यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा-मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

श्री. म. श्री. दीक्षित

कै. बर्वे : व्यक्ति आणि कर्तृत्व

श्री. सदाशिव गोविंद बर्वे (आय. सी. एस.) यांचे अकाली अकस्मात निधन होऊन महिना होत आला. त्यांच्या निधनाची दुष्ट वार्ता अजूनही खरी वाटत नाही. बर्वे आहेत व कुठल्यातरी उच्चपदावरून कौशल्याने कारभार करीत आहेत असेच अजून वाटते. श्री. कृष्ण मेनन यांच्यासारख्या जबरदस्त प्रतिस्पर्ध्याचा पाडाव करून मुंबईसारख्या सुजाण मतदार-संघातून निवडून आलेले बर्वे केंद्रीय मंत्रिमंडळात एखादे महत्त्वाचे खाते संभाळणार हे सर्वांनी गृहीत धरले होते. खिळखिळया झालेल्या कॉंग्रेसच्या शासनाला ते मोठा आधार होणार होते. विरोधी पक्षांना देखील त्यांच्याविषयी मोठया अपेक्षा होत्या. मेननसारख्यांचा पाडाव करून देशव्यापी राजकारणाच्या आखाडयात उतरल्यामुळे त्यांच्या कर्तृत्वाला एक नवे आव्हान प्राप्त झाले होते. पण नियतीने या बुद्धिमान, कर्तृत्ववान व चारित्र्यवान प्रशासकीय व्यक्तीच्या प्राणाशी खेळ खेळून सर्व भारतीयांचा दारुण अपेक्षाभंग केला. कै. बर्वे यांचा निवडणुकीतील विजय हा कॉंग्रेसचा विजय नसून मुख्यतः बर्वे या व्यक्तीचा होता.

आपल्या प्रसन्न व्यक्तिमत्त्वाने, मृदू बोलण्याने व प्रचाराची उच्च तात्विक पातळी राखून बर्वे यांनी विजयश्री खेचून आणली. पण यासाठी त्यांना दोन महिने अविश्रांत श्रम करावे लागले. अति श्रमाने त्यांना विलक्षण मानसिक थकवा आला असला पाहिजे. विजयानंतर भावी राजकारणाच्या हालचालीत भाग घेण्यासाठी त्यांनी विमानाने दिल्लीत चकरा मारल्या. दिल्लीतील निवासस्थानी ते सतत आपल्या कामात गर्क असत. अभिनंदन करणाऱ्यांना आभारप्रदर्शक उत्तरे लिहिण्यात त्यांनी मुळीसुद्धा कसूर केली नाही. ही प्रासंगिक व इतर नित्याची कामे करत असताना ते नेहमीप्रमाणे उत्साही-आनंदी होते. पण ६ मार्चला सोमवारी रात्री त्यांची प्रकृति अचानक बिघडली. मृत्युपूर्वी 'माझी दृष्ट काढा' असे ते म्हणाले, यावरून विजय पचवण्याइतपत त्यांची मानसिक प्रकृति शांत-स्थिर नव्हती हे स्पष्ट आहे. दोन महिन्याचा निवडणूक प्रचाराचा ताण या वरवर दिसणाऱ्या करारी प्रशासकाला सहन झाला नाही हेच खरे. जवळ आप्तस्वकीय कोणी नाहीत, अशा एकाकी अवस्थेत हा विजयी वीर कर्तृत्वाच्या भावी मनोराज्यात गुंग असतानाच कोसळला. भारताच्या राजधानीत पतन पावलेले एक तेजस्वी क्रियावान व्यक्तित्व महाराष्ट्राच्या राजधानीत दुसरे दिवशी वितळले गेले. केवळ मराठी लोकांनाच नव्हे, तर साऱ्या देशबांधवांना शोकविव्हल करून स. गो. बर्वे इहलोक सोडून गेले. आता मागे उरले आहे ते म्हणजे त्यांचे नेत्रदीपक अनेकांगी भरीव कर्तृत्व आणि त्यांच्या उत्तेजक स्मृति. प्रशासन आणि नेतृत्व या दोन्ही बाबतीत ते एक आदर्श निर्माण करून गेले.

स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या गेल्या अठरा वर्षांच्या काळात बर्वे यांच्यासारखे पाचपन्नास आदर्श या देशाला लाभते तर देशाच्या प्रगतीचा टप्पा कितीतरी जवळ आला असता व कॉंग्रेसवर आज जो पराभवाचा भयंकर प्रसंग ओढवला तो ओढवला नसता. पण स्वातंत्र्योत्तर काळात या देशात नेतृत्व आणि प्रशासन याबाबतीत अशा काही अशास्त्रीय व विसंगत कल्पना रुजल्या की, त्यामुळे कारभाराचा गाडा अपेक्षित प्रगतीच गाठू शकला नाही. नेतृत्व आणि प्रशासन यांच्यात जो सुसंवाद हवा तो निर्माण न झाल्यामुळे या देशाची प्रगति ही पुच्छप्रगति ठरली. उदात्त व्यापक धोरणे आणि अवाढव्य योजना यांची अंमलबजावणी करायची तर उत्तम नेतृत्वाला उत्तम प्रशासनाची जोड हवी, किंबहुना नेतृत्व आणि प्रशासन यांच्यात अधिकाधिक जवळीक हवी हे न उमगल्यामुळे ही दोन्ही अंगे परिणामतः कुचकामीच ठरली. नुकत्याच पार पडलेल्या सार्वत्रिक निवडणुकांनंतर आज जे भारताचे स्वरूप समोर उभे राहते ते विकलांग आहे. काही राज्यात कॉंग्रेसची सत्ता, काही राज्यात विरोधी पक्षाची सत्ता, काही राज्यातून संयुक्त विरोधी आघाडींची सत्ता आणि केंद्रस्थानी कॉंग्रेसची दुबळी सत्ता असे हे चित्र स्थैर्याच्या आणि प्रगतीच्या दृष्टीने मुळीच फलदायी नाही. दुबळी झालेली केंद्र-सत्ता आणि शिरजोर होऊ पहाणाऱ्या प्रांतसत्ता यांचे संबंध बिघडण्याचा व त्यातून अशांतता निर्माण होण्याचाच अधिक संभव दिसतो. भारतातील आजच्या





विरोधी पक्षांचे बळ हे मुख्यतः काँग्रेस–हटाव या क्षोभक भावनेवर अधिष्ठित आहे. त्यामुळे काँग्रेसच्या जागी देशाचा कारभार सुसूत्रपणे चालवील असा एकही विरोधी पक्ष अद्याप उभा नाही. जे चार पाच पक्ष आहेत त्यांचे भावी काळात आणखी बळ वाढणार की सत्तासंघर्षापायी ते कमी होणार हा एक चिंतेचा विषय आहे. लोकशाही कारभारपद्धतीत दोन पक्षांची रस्सीखेच उपकारक ठरते, पण ध्येय--धोरणात व मार्गात विभिन्नता असलेले अनेक पक्ष सत्तारूढ होऊन जनतेचे प्रश्न कसे सोडवणार हा प्रश्न व्यग्र करतो.

आज काँग्रेसला मोठा पराभव पत्करावा लागला असला तरी लोकसभेत, म्हणजे केंद्रस्थानी ती बहुमताने सत्तारूढ झाली आहे. विरोधी पक्षांच्या जबरदस्त तोफखान्याला तिला तोंड द्यायचे आहे. हे तोंड देणे म्हणजे आता तोंडातोडीचा निव्वळ मामला नाही. जनतेच्या मूलभूत समस्या सोडवणारी ध्येय-धोरणे आखणे व त्यांची वेगाने अंमलबजावणी करणे या गोष्टीवर लक्ष केंद्रित केल्याशिवाय काँग्रेसचा निभाव लागणार नाही. ध्येयवादी, तज्ज्ञ, अनुभवी व चारित्र्यवान कार्यकर्ते काँग्रेसमध्ये आता फार थोडे उरले आहेत. कै. स. गो. बर्वे यांच्यासारख्या नवीन कार्यकर्त्यांची काँग्रेसला आजच्या घटकेला नितान्त आवश्यकता होती. पण दुर्दैव असे की, बर्वे लोकसभेत निवडून येऊन मंत्रिपदाच्या द्वारात उभे असतानाच अचानक निवर्तले. कै. बर्वे केंद्रीय सत्तेतील अधिकारपदावरून काय करू शकले असते याची कल्पना त्यांच्या आजवरच्या भरघोस कर्तृत्वावरून सहज कळून येण्यासारखी आहे. कोणत्याही पक्षीय सरकारला त्यांचे अधिकारपद फलदायीच ठरले असते.

बर्वे यांना प्रशासकीय अनुभवाचा वारसा त्यांच्या वडिलांपासून लाभला. विद्यालयीन व महाविद्यालयीन काळात बुद्धिमान विद्यार्थी म्हणून ते चमकले. विद्यार्थीदशेत चारपाचच्याखाली त्यांचा क्रमांक कधी गेला नाही. पुण्याच्या फर्ग्युसन कॉलेजात व केंब्रिज विद्यापीठात त्यांच्या भावी यशाचा पाया घातला गेला. अर्थविषयातील पदवीसंपादनानंतर बर्वे आय. सी. एस. ची परीक्षा उत्तीर्ण झाले. इंग्लंडहून आल्यावर वयाच्या बाविसाव्या वर्षी ते अहमदाबादचे डेप्युटी कलेक्टर झाले. त्यांची उंच, भरदार, गौर अंगलट आणि करारी–तेजस्वी मुद्रा ब्रिटिश राजवटीला शोभेशीच होती. प्रभावी व्यक्तिमत्त्वाला धारदार बुद्धिमत्तेची व तडफदार उद्यमशीलतेची जोड मिळाल्यामुळे बर्व्यांची ब्रिटिश अमदानीतली कलेक्टरी चांगल्या अर्थाने गाजून गेली. अहमदाबाद, धारवाड, आणि पुणे या तीन ठिकाणी ते कलेक्टर होते. अहमदाबादला हिंदु–मुसलमान दंग्याचा त्यांना कणखरपणे मोड करावा लागला, तर पुण्याला गांधीवधोत्तर दंगलीला व जाळपोळीला त्यांनी खंबीरपणे तोंड दिले. बर्वे नसते तर अर्धे पुणे जळले असते असे म्हटले जाते यात पुष्कळ तथ्य आहे. जातीचे ब्राह्मण (त्यातून गोडसेच्या जातीचे) पडल्यामुळे बर्व्यांना कलेक्टर या नात्याने काम करणे गांधीवधोत्तर काकात धोक्याचे होते. पण त्यांनी सर्व धोके पत्करून पुण्याचा बंदोबस्त चोख राखला व खेर–मंत्रीमंडळाकडून प्रशंसा मिळविली.

अशांततेच्या, अडीअडचणीच्या व आणीबाणीच्या काळी बर्वे यांच्या कर्तृत्वाची कसोटी लागते असा आजवरचा त्यांचा लौकिक आहे. पुणे महानगरपालिकेचे पहिले कमिशनर (१९४९–५२) व १९६१ च्या पानशेत आपत्तीनंतरचे प्रशासक या नात्यांनी त्यांनी जी वेगवान भरीव कामगिरी केली ती याच लौकिकाची साक्ष आहे. प्राप्त परिस्थितीचा सर्वांगीण सूक्ष्म अभ्यास आधी करायचा, इष्ट कार्याची रूपरेखा आखायची, ते पार पाडण्यासाठी साधनांची जुळवाजुळव करायची व लायक माणसांची यंत्रणा उभी करून ती आपल्या दक्ष नजरेने कार्यान्वित ठेवायची असा त्यांचा प्रशासकीय खाक्या असे. योजना आणि यंत्रणा यांच्यावर त्यांची सतत हुकमत असे. योजना, यंत्रणा आणि रचना ही त्यांची आवडती त्रिसूत्री होती. कोणतेही काम वाट्याला येवो, बर्वे त्या कामाविषयी चिंतन–मनन केल्याविना कधी पुढे पाऊल टाकणार नाहीत. अंगीकारलेल्या कामाशी पूर्णपणे समरस होऊन ते कामे उरकत असत. आळस, स्वार्थ, अनागोंदी, बेशिस्त, वशिले हे शब्द त्यांच्या कोशात नव्हते. दप्तरदिरंगाईची तर त्यांना विलक्षण चीड होती. बर्व्यांच्या सर्व कामात जो वेग दिसून येई त्याचे मुख्य कारण त्यांची सचोटी व कार्यकुशलता हे होय. स्वातंत्र्योत्तर काळात लोकांच्या इच्छा–आकांक्षांशी ते हळुहळू समरस होऊ लागले हा त्यांच्या खंबीर व्यक्तिमत्त्वाचा एक विशेष होय. परिस्थिती-

अनुरूप त्यांचा स्वभाव लवचिक बनत गेला. कार्यपद्धति मात्र पूर्वीसारखीच योजनाबद्ध व वेगवान राहिली.

अर्थविषयक तज्ज्ञता, योजनाबद्ध काम करण्याची सवय आणि ते वेगाने उरकण्याची जिद्द या तीन गुणांमुळे बर्व्यांना कोणतीही कामगिरी यशस्वीपणे पार पाडता येई. पुणे महानगरपालिकेची घडी तीन वर्षात त्यांनी इतकी उत्तम बसवली की, महापालिकेसारखे क्षेत्र त्यांच्या बौद्धिक कर्तृत्वाला अपुरे पडू लागले. प्रांतिक आणि राष्ट्रीय पातळीवरच्या अनेक रेंगाळणाऱ्या कामात सरकारला त्यांच्यासारख्या तज्ज्ञ व कार्यकुशल प्रशासकांची आवश्यकता वाटू लागली होती. प्रशासक या नात्याने त्यांनी बजावलेली कामगिरी मध्यवर्ति सरकारच्या नजरेत भरली. बर्वे पुण्याहून जे गेले ते थेट केंद्रीय अर्थखात्याच्या सहचिटणीसपदावर रुजू झाले. जुन्या इंपिरियल बँकेचे 'स्टेट बँक' च्या रूपात जे राष्ट्रीयीकरण झाले, त्यामागे बर्व्यांचे कर्तृत्व होते ही गोष्ट जाणकारांना ठाऊक आहे. दिल्लीच्या वास्तव्यात रिझर्व बँकेचे गव्हर्नर होण्याचा योगही त्यांना आला होता. पण नेमक्या याचवेळी भारत सरकारने नेमलेल्या भाषामंडळाच्या (लँग्वेज कमिशन) चिटणीसपदी त्यांची नियुक्ति झाली. या मंडळाचे अध्यक्ष मुंबईचे भूतपूर्व मुख्यमंत्री कै. बाळासाहेब खेर होते. भारतातील विविध भाषांचा सांगोपांग अभ्यास करून शासनाच्या माध्यमाचे कामी त्यांचा सुसूत्रपणे कसा उपयोग करता येईल ही जटिल समस्या सरकारपुढे होती. ती सोडवण्यासाठी सरकारने घटनादुरुस्ती करून एक भाषामंडळ अस्तित्वात आणले व मंडळाला वर्षभरात आपला अहवाल सादर करण्याचा आदेश दिला. मंडळाचे अध्यक्ष कै. खेर यांना बर्वे यांची योग्यता चांगली ठाऊक होती. त्यानी सुरवातीलाच सरकारकडे बर्व्यांची मागणी केली. भाषाविषयक समस्या हा विषय वास्तविक बर्व्यांना नवीन होता. पण पडेल त्या नव्या कार्याचे आव्हान स्वीकारायचे हा त्यांचा मनोधर्म असल्यामुळे त्यानी मंडळाचे चिटणीसपद आनंदाने स्वीकारले. भाषातज्ज्ञांच्या समवेत ते चारसहा महिने भारतभर हिंडले. मध्यंतरी दोन महिने रशियात जाऊन त्यांनी तिथल्या भाषासमस्येचा अभ्यास केला. कै. खेरांच्या नेतृत्वाखाली ठराविक मुदतीत मंडळाने आपल्या कार्याचा अहवाल सरकारला सादर केला. प्रकाशित झालेल्या या अहवालाच्या प्रास्ताविकात कै. खेर यांनी बर्वे यांच्या सहकार्याची व कार्यकौशल्याची मुक्तकंठाने जी प्रशंसा केली आहे ती समग्र वाचण्यासारखी आहे. आय. सी. एस. अधिकारी कोणतीही महत्त्वाची कामगिरी चोखपणे पार पाडू शकतो ही समजूत बर्वे यांनी खरी करून दाखविली. काम कारभाराचे असो, योजनेचे असो वा रचनेचे असो, ते फत्ते करून दाखवण्यात बर्वे यांनी लौकिक संपादला. दिल्लीनजीक फरिदाबाद येथे निर्वासितांच्या पुनर्वसनाची एक कामगिरी मध्यंतरी त्यांना देण्यात आली होती. सैन्याच्या मागे राहून अचूक युद्धनेतृत्व करणाऱ्या एखाद्या सेनानीप्रमाणे त्यांनी हीही कामगिरी वेगाने उरकली.

१९५८–५९ साली बर्वे यांची दिल्ली सुटली व ते मुंबई राज्याच्या शासनयंत्रणेत दाखल झाले. ते दाखल झाले असे म्हणण्यापेक्षा या कर्तबगार प्रशासकाला महाराष्ट्रानेच मागून घेतले. जुन्या मुंबई राज्यात व नव्या महाराष्ट्र राज्यात बर्वे यांना एकापाठोपाठ अनेक कामगिऱ्या पार पाडाव्या लागल्या. स्टेट ट्रान्सपोर्टचे व्हाइस चेअरमन, बांधकाम खात्याचे चिटणीस, मुंबई शहर सुधारणा समितीचे अध्यक्ष, महाराष्ट्र राज्य इरिगेशन समितीचे अध्यक्ष, इंडस्ट्रियल डेव्हलपमेंट बोर्डाचे अध्यक्ष अशा विविध नात्यांनी सरकारी पातळीवरून त्यांनी उज्ज्वल कामगिरी केली. कोयना योजनेला गति देण्यात व त्या योजनेसाठी जागतिक बँकेकडून कर्ज मिळवण्यात त्यांचा अमोलिक उपयोग झाला. बेळगाव-कारवार प्रश्नाच्या बाबतीत पाटसकर–भट समितीला त्यांच्या अभ्यासूवृत्तीचा किती फायदा झाला ते या दोघा श्रेष्ठींना चांगले माहीत आहे. या सर्वापेक्षा बर्वे यांनी महाराष्ट्र–गुजराथ राज्यांच्या विभागणीच्या वेळी संपत्तिवाटपाच्या अवघड कार्यात जी कामगिरी बजावली तिची प्रशंसा करावी तेवढी थोडी आहे. सीमाप्रश्न आणि संपत्तिवाटपाचा प्रश्न हे दोन्ही प्रश्न वादग्रस्त व नाजूक होते. या प्रश्नांची सोडवणूक भावनेने, दांडगाईने किंवा घाईघाईने झाली नसती. तज्ज्ञतेशिवाय आणि निःस्पृहतेशिवाय हे प्रश्न सुटले नसते. कै. बर्वे यांची सल्लामसलत या प्रश्नांचे बाबतीत दोन्ही राज्यांना उपकारक ठरली. त्यांच्या या अनेकविध भरीव कामगिरीचे खरे मोल यशवंतराव चव्हाणांनी बरोबर ओळखले. नव्या महाराष्ट्र राज्याच्या व्यापक





हिताच्या दृष्टीने श्री. चव्हाण यांनी बर्वे यांना हरप्रकारे उत्तेजन दिले. इतकेच नव्हे तर भावी काळात त्यांनी त्यांना काँग्रेसमध्ये आणून बरोबरीचा दर्जा दिला. बर्वे प्रशासकीय वस्त्रे उतरून अर्थ-मंत्री या नात्याने महाराष्ट्राच्या राजकारणात उतरले.

शासनयंत्रणेत अनेक वर्षे अधिकारपद गाजवता आल्यामुळे बर्वे हाडाचे प्रशासक बनले. १९६२ च्या निवडणुकीत ते प्रथम जेव्हा लोकशाही राजकारणाच्या आखाड्यात उतरले तेव्हा अनेकांना धक्का बसला. सुटाबुटात किंवा पँट-मॅनिलात वावरणारा हा करडा रुबाबदार अंमलदार काँग्रेसच्या राजकारणात व सत्ता-संघर्षात कसा काय टिकणार, कर्तृत्व गाजवणार याची अनेकांना चिंता पडली. पण बर्वे यांनी आपल्या वृत्ति-प्रवृत्ति लवचिक करून सर्वांना चकित केले. सोन्याच्या पिंजऱ्यातील बंदिस्त मैना मुक्त होताच जशी स्वच्छंद-पणे विहार करू लागते तसे बर्वे समूहात मिसळून लोकांचा विश्वास संपादू लागले. यशवंतरावांच्या प्रेरणेने व मुख्यतः त्यांच्यावर विश्वास टाकून ते राजकारणात उतरले. आपल्या गुणांना व कार्यशक्तीला प्रशासकीय क्षेत्र अपुरे आहे, त्यापेक्षा वरचे नेतृत्वाचे, निर्णय घेण्याचे क्षेत्र अधिक उपकारक ठरेल असे त्यांना वाटू लागले. बर्व्यांसारख्या तज्ज्ञ अनुभवी माणसाला शासनयंत्रणेला जुंपून राबव-ण्यात चव्हाणांना संकोच वाटू लागला. चव्हाण-बर्वे युति केवळ महाराष्ट्राच्याच नव्हे, देशाच्या हिताच्या दृष्टीने एक आदर्श युति होती. पुण्याच्या शिवाजी-नगर मतदारसंघांतून निवडून यायला बर्वे यांना मुळीच कष्ट पडले नाहीत. काँग्रेसशी 'सगोत्र' नसून 'बरवा' माणूस म्हणून पुणेकरांनी त्यांना भरघोस पाठिंबा देऊन निवडून दिले.

महाराष्ट्र मंत्रिमंडळात बर्वे अर्थमंत्री व उद्योगमंत्री म्हणून तीन वर्षे राहिले. चव्हाण दिल्लीला संरक्षणमंत्री म्हणून जाताच त्यांच्या कर्तृत्वाची मंत्रिमंडळात उपेक्षा, कुचंबणा होऊ लागली. बर्वे कंटाळले व शास्त्रींच्या आग्रहावरून दिल्लीला नियोजन मंडळात दाखल झाले. नियोजन मंडळातील उद्योगविषयक बाबी मुख्यतः त्याचे-कडे सोपवलेल्या होत्या. अर्थात त्याही त्यांनी कौश-ल्याने हाताळल्या. देशाच्या शासनयंत्रणेतील असे कोणतेही क्षेत्र राहिले नाही की, जे क्षेत्र त्यांच्या कर्तृत्वाने उजळून निघाले नाही.

कारभारनैपुण्य, सचोटी, अभ्यासूवृत्ति आणि देशहिताची व्यापक दृष्टी या बर्व्यांच्या गुणांचा देशाला यापुढच्या काळात फार उपयोग होणार होता. त्यांचे व्यक्तिमत्त्व उमदे, प्रसन्न व छाप पाडणारे होते. स्वभाव मृदु व आर्जवी होता. हेकट नव्हता. स्वतःच्या हातून किंवा काँग्रेसच्या हातून झालेल्या चुका ते प्रांजळपणे कबूल करीत. निवडणूक प्रचाराच्या निमित्ताने जनतेत ते जास्तीत जास्त मिसळले. प्रचाराची पातळी त्यांनी नेहमी उच्च राखली. लोकशाही समाजवादावर त्यांची पक्की निष्ठा होती. देशाचे स्थैर्य व प्रगति राखण्यास काँग्रेसपक्षच उपयुक्त आहे अशी त्यांची प्रांजळ समजूत होती. काँग्रेसद्वारे देशाची सेवा करण्याचे व्रत त्यांनी विचारपूर्वक स्वीकारले होते व ते निःस्वार्थपणे चालवले होते. बर्वे अखंड कामात असत. त्यांना खाजगी जीवन असे नव्हतेच. जे होते ते फसलेले, दुःखी होते. पण आपल्या मनींच्या व्यथा या शांत–गंभीर माणसाने चेहऱ्यावर कधी दाखवल्या नाहीत. ज्या काळात त्यांना मायेची, प्रेमाची सावली हवी होती तो त्यांचा कार्य-व्याप्तीचा काळ रूक्षतेत गेला. व्यक्तिगत जीवनातील असंतोष पचवून अंगीकृत कार्यात रममाण होणे ही कठीण गोष्ट त्यांनी साध्य केली होती. अलीकडे अली-कडे त्यांचे मन श्रद्धाळू बनत चालले होते फावल्या वेळी काव्यशास्त्रविनोदात ते समरसून जात ही गोष्ट थोडयाच लोकांना ठाऊक आहे. महाराष्ट्राचा इतिहास आणि संस्कृति यांचा त्यांना विलक्षण अभिमान होता. थोरल्या बाजीरावाचे चरित्र इंग्रजीत लिहिण्याचा त्यांचा मानस होता. नामवंत साहित्यिक व साहित्यसंस्था यांच्याशी त्यांचे जिव्हाळ्याचे संबंध होते. बर्व्यांना वक्तृत्व बेताचे होते. तोलूनमापून, विचार करून बोलण्याची त्यांना सवय होती. इंग्रजीवर मात्र त्यांचे चांगले प्रभुत्व होते. आचारविचाराने अद्ययावत असणारा हा प्रशासक वृत्तीने निरागस, आनंदी व रसिक होता. ऐन उत्कर्षकाळातील त्यांचा अचानक मृत्यू थोरल्या माधवरावांच्या अकाली निधनाची आठवण करून देतो व अंतःकरण अजूनही व्याकूळ करतो. 'हा हन्त हन्त नलिनीम्' या श्लोकाची शोकविव्हल प्रचीति अलीकडच्या काळात बर्व्यांइतकी कोणीच आणून दिली नाही.



अनुक्रमणिका



प्रा. द. भि. कुलकर्णी

मर्ढेकर : नवे आकलन (पूर्वार्ध)

मर्ढेकरांचे आत्मचिंतन

'सौंदर्य आणि साहित्य' हे पुस्तक वाचीत असताना आपण एका अत्यंत तर्कशुद्ध आणि मूलगामी विचार करणाऱ्या मनाच्या सहवासात आहोत याची प्रतीती येत राहते. चिन्हे, समीकरणे, आकृती इत्यादी साधनांचा अवलंब करून मर्ढेकरांनी आपली भूमिका अत्यंत निःसंदिग्ध आणि शास्त्रीय स्वरूपात मांडून ठेवली आहे.

परंतु मर्ढेकरांची कलास्वरूपमीमांसा पढिक (ॲकेडेमिक) नाही. सौंदर्यशास्त्राचा इतिहास, त्याचा इतर शास्त्रांशी संबंध, सौंदर्यशास्त्रातील एकेका अंगाची आणि समस्येची प्रकरणवारीने उकल असे 'सौंदर्य आणि साहित्य' या ग्रंथाचे स्वरूप नाही. विशिष्ट विषयासंबंधी केवळ बौद्धिक जिज्ञासा असणाऱ्या अभ्यासकाने एखादा ग्रंथ लिहावा, तसे या ग्रंथाचे स्वरूप नाही; ते एका कलावंताचे आत्मचिंतन आहे. केशवसुतांच्या आयुष्यात त्यांच्या काव्यविषयक कवितांना जे स्थान आहे अगदी तेच स्थान मर्ढेकरांच्या आयुष्यात त्यांच्या या कलास्वरूपचिंतनास आहे. हा मर्ढेकरांच्या मते जीवनमरणाचा प्रश्न आहे. 'कलावंत' ही आपली मूलभूत भूमिका आहे असा त्यांचा विश्वास होता. पण कलावंत म्हणजे काय? कला म्हणजे काय? सौंदर्य म्हणजे काय? त्याचे प्रयोजन काय? हे प्रश्न त्यांना स्वस्थ बसू देत नव्हते. ते त्यांच्या मूलभूत अस्तित्वासंबंधीचे प्रश्न होते. त्यावर त्यांच्या अस्तित्वाचे सार्थत्व आणि वैय्यर्थ, भव्यता आणि क्षुद्रता अवलंबून होती. प्राणसंकटात सापडलेल्या माणसाने निकराने लढाई द्यावी तसे हे मर्ढेकरांचे लेखन आहे. त्यामुळे त्याला एक विलक्षण धार आहे.

मर्ढेकरपूर्व मराठी कलास्वरूपमीमांसा आणि मर्ढेकरी कलास्वरूपमीमांसा यात हा महत्त्वाचा फरक आहे. मर्ढेकरांचे हे लेखन कलावंताचे अनिवार आत्मचिंतन आहे; मर्ढेकरपूर्व लेखन हे केवळ बौद्धिक, जिज्ञासू वृत्तीचे आहे. वा. गो. आपटे यांचा 'सौंदर्य आणि ललितकला' (१९१९), गो. चि. भाटे यांचा ललितकलामीमांसा (१९२५), ग. वा. कवीश्वर यांचा 'नीति आणि कलोपासना' (१९३४) आणि रा. श्री. जोग यांचा 'सौंदर्यशोध आणि आनंदबोध' (१९४३) या ग्रंथांचे स्वरूप उघडच प्रबंधात्मक आहे. स्फुट लेखांच्या रूपाने आविष्कृत झालेली मर्ढेकरपूर्व सौंदर्यमीमांसाही याला अपवाद नाही. भा. चिं. लेले यांचा 'सौंदर्यमीमांसा' (विविधज्ञानविस्तार, जून १९२२), शंकर साठे यांचा 'सौंदर्याची समज व उमज' (प्रतिभा, १५ फेब्रुवारी १९३५) इत्यादी कलास्वरूपमीमांसाविषयक स्फुट लेखनही पढिक स्वरूपाचेच आहे. मर्ढेकरांच्या कलास्वरूपमीमांसेसंबंधी आणखी एक गोष्ट लक्षात ठेवावयास हवी : मर्ढेकरांची ही मीमांसा म्हणजे विटाविटांची इमारत नसून एका अखंड पाषाणातून तासलेली मूर्ती आहे. मर्ढेकरी मीमांसा म्हणजे एक विचारांचा व्यूह आहे. त्यातील एकेका अंगाचा पृथक विचार करणे म्हणजे मूळ विचारव्यूहापासून दूर जाणे होय. अशा पद्धतीने मर्ढेकरी विचारांवर अनुकूल-प्रतिकूल बोलणे उभयपक्षी अन्यायकारक आहे. म्हणूनच मर्ढेकरांच्या कलास्वरूपमीमांसेसंबंधी कोणास काही बोलावयाचे असेल तर आधी त्याने आपल्यामते '**मर्ढेकरी कलामीमांसेचे स्वरूप**' काय आहे ते सलगपणे मांडले पाहिजे. आणि मग साकल्याने त्या विचारांवर काय बरेवाईट बोलावयाचे असेल ते बोलले पाहिजे.

असा सर्वात महत्त्वाचा आणि समजूतदार प्रयत्न गो. वि. करंदीकर यांनी 'सत्यकथे'च्या मर्ढेकर-विशेषांकात केला आहे.[1]

---

१. गो. वि. करंदीकर "मर्ढेकरी समीक्षेची मूलतत्त्वे," **सत्यकथा** वर्ष २३ अंक ७, मुंबई (मे १९५६), पृ. ३२-३४.

अनुक्रमणिका

परंतु या प्रयत्नातही मर्ढेकरीमीमांसेतील मध्यवर्ती-तत्त्वाकडेच दुर्लक्ष झाले आहे. सत्य आणि सौंदर्य यातील भिन्नता हे ते मध्यवर्ती तत्त्व होय.[२]

अ..... ' वस्तू आणि उपयोग, घटना आणि त्यांची कार्ये, विचार, कल्पना व सहचारी कल्पना आणि विशेषतः ' सत्य ' ह्यांच्या गळचेपी करणाऱ्या अखंड फेऱ्यांतून मुक्त होऊ शकलो,... ... तर-तरच अजूनही आपल्याला कलेचे गोडवे गाणाचा अधिकार राहील आणि दैवी वरदानापेक्षाही श्रेष्ठ अशा वरदानाचे आपण वाटेकरी होऊ. "[३]

आ. " मानवी अनुभवांच्या मुळाशी इंद्रियसंवेदना असतात. म्हणून मानवी मनाची धडपड सतत ह्या संवेदनाची संगती लावण्याकडे असते. म्हणून मानवी अनुभवांची ओढ एक सत्याकडे तरी असते किंवा सौंदर्याकडे तरी. ह्याखेरीज तिसऱ्या दिशेने मानवी अनुभव जाऊच शकत नाही. म्हणून सत्य आणि सौंदर्य हीच फक्त अंतिम मूल्ये आहेत, आणि अनुभवाच्या समृद्धतेला आकार येतो, गाभा लागतो तो ह्या मूल्यांमुळेच. फरक एवढाच की सत्य फक्त ओळखावयाचे असते, ते निर्माण करता येत नाही. पण सौंदर्य नुसते ओळखावयाचे नसते : ते निर्माणही करता येते.

सौंदर्यनिर्मिती करता येणे ह्यापरती मानवाला दुसरी श्रेष्ठ देणगी नाही. सत्यसंशोधनानेही किंचित लाजावे एवढे श्रेष्ठ हे वरदान आहे. मर्त्यांची कक्षा क्षणभर का होईना, पण ह्या श्रेष्ठ वरदानाने अमर्त्यांच्या कक्षेला चाटून जाते. "[४]

इ. " तात्त्विक सत्याखेरीज आणखीही बरीच बोचकीबाचकी खांद्यावरून काढून टाकणे रास्त. जीवनातले सारे ' अर्थ ' पूर्ण अनुभव, साऱ्या परिचित आणि गुदगुल्या करणाऱ्या उपकारक अशा ध्येयनिष्ठा, सारी उच्च, विशुद्ध, रोमांचकारी सगद्गदता, क्षणभर पुलकित करणाऱ्या साऱ्या तरल उत्तेजित अवस्था : ही सर्व बोचकी खांद्यावरून फेकून देऊन सौंदर्यदर्शनासाठी घराची पायरी ओलांडावी, फक्त इंद्रियांची संवेदनाशक्ती प्रखर ठेऊन शब्दशः निर्मल मनाने कलाकृतीचा आस्वाद घेण्याचा प्रयत्न केला, तरच सौंदर्याचा खराखुरा अनुभव मिळणे शक्य. पण हा असा अनुभव एकदा घेतला, म्हणजे खांद्यावरून टाकलेले इतर सर्व ओझे तृणवत वाटावे इतके सौंदर्याचे सामर्थ्य आहे. विश्वातील सारी वंचना आणि विवंचना, सारी क्षुद्रता आणि क्षणभंगुरता, सारे वैकल्य आणि व्याकरण, सारा मोह आणि महत्ता मातीमोल व्हावी, असे हे सौंदर्याचे तेजस्वी वर-वाक्य आहे. हिम्मत मात्र हवी ते झेलावयाची आणि पेलावयाची ! "[५]

सत्य आणि सौंदर्य यांच्यातील कोटी-भिन्नता आणि सौंदर्याची श्रेष्ठता मर्ढेकरांनी अशा रीतीने परोपरीने सांगितली आहे.

मर्ढेकरांच्या या सौंदर्यस्तोत्रामागे एखाद्या शास्त्रज्ञाच्या समीकरणातील तर्कशुद्धता आहे यात शंकाच नाही. परंतु त्या पेक्षाही अधिक त्यामागे एका कलावंताच्या आत्मप्रयोजनाचा शोध आहे, कलावंताने आपल्या सर्व अस्तित्वाला मिळवून दिलेला एक महान् अर्थ आहे.

म्हणून **' कलावंत मर्ढेकर यांचे सौंदर्य या सर्वश्रेष्ठ आणि अंतिम जीवनमूल्यासंबंधीचे आत्मचिंतन '** या दृष्टीने मर्ढेकरी मीमांसेकडे पाहिले पाहिजे.

तसे न करता जर कोणी ' मर्ढेकरांचे सौंदर्यवाचक विधान ', ' मर्ढेकरांची सौंदर्यभावना ', ' मर्ढेकरांची आत्मनिष्ठा ' इत्यादी घटकांचा सुटासुटा विचार होऊ नये असे नाही. परंतु मर्ढेकरांची एकूण-भूमिका आणि मर्ढेकरांचे सकल-विचार विश्व यांचे अवधान राखून तो झाला पाहिजे.

' सौंदर्य आणि साहित्य ' या ग्रंथातील पहिला लेख ' सौंदर्यवाचक विधानांचे स्वरूप ' असा आहे. त्यातील ' विधान ' या शब्दामुळे तर्कशास्त्राच्या आणि तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांची दिशाभूल झाली; त्यांनी उद्देशपद, विधेयपद, विधान, विधानांचे प्रकार इत्यादी विष-

२. बा. सी. मर्ढेकर, सौंदर्य आणि साहित्य (दु. आ.) मुंबई, १९६० पृ. २१२

३. कित्ता, पृ. ५२

४. कित्ता. पृ. ८७-८८.

५. कित्ता; पृ. ९१

अनुक्रमणिका





यांची चर्चा केली. वास्तविक आपल्या लेखाच्या अगदी प्रारंभीच मर्ढेकरांनी सांगून ठेवले आहे, "... प्रस्तुत निबंधात प्रत्येक ठिकाणी सौंदर्यवाचक विधानार्थ असा जरा बोजड शब्दप्रयोग न वापरता, नुसते सौंदर्यवाचक विधान असे म्हणून मी विवेचन करणार आहे;"[६] एवढेच नव्हे तर सौंदर्यशास्त्रातील अगदी पहिला आणि मूलसूत असा प्रश्न सौंदर्यवाचक विधानार्था-(aesthetic judgement) च्या स्वरूपा-बद्दलचा आहे."[७] या शब्दांत लेखाच्या पहिल्याच वाक्यात, मर्ढेकरांनी आपल्या लेखाचा विषय स्पष्ट केला आहे. साध्या भाषेत बोलावयाचे म्हणजे 'सौंदर्य-वाचक विधानांचे स्वरूप' या मर्ढेकरांच्या लेखाचा विषय 'विधान > सौंदर्यवाचक विधान' हा नसून 'सौंदर्य-निर्णय' हा आहे. हे लक्षात न घेतल्यामुळे—

(१) तर्कवाचक विधान – सौंदर्यवाचक विधान

(२) अहंकेंद्री विधान – वस्तुनिष्ठ विधान

(३) अर्थपूर्ण विधान – अर्थाधिष्ठित विधान

–इत्यादी लेखातील विवेचन हे मर्ढेकरांनी केलेले 'विधाना'चे वर्गीकरण होय असे मानण्यात आले; ते गैर आहे असे सांगण्यात आले आणि—

(१) संश्लेषणात्मक विधान– विश्लेषणात्मक विधान

(२) वर्णनपर विधान– मूल्यवाचक विधान

– इत्यादी विधानांची रास्त वर्गीकरणे होत अशी माहितीही मर्ढेकरांना देण्यात आली ! मर्ढेकरांचा प्रारंभीचा खुलासा (विधान – विधानार्थ हा) लक्षात घेतला म्हणजे त्यांच्या विविध 'विधानां'चा अर्थ असा लागतो :

(१) तर्कवाचक विधान= सत्याची अथवा असत्याची प्रतीती.

(२) सौंदर्यवाचक विधान= सौंदर्याची अथवा सौंदर्याभावाची प्रतीती.

(३) अहंकेंद्री विधान–सत्याची, असत्याची अथवा सौंदर्याची, सौंदर्याभावाची **आपल्यापुरती प्रतीती.**

(४) वस्तुनिष्ठ विधान = सत्याची / असत्याची अथवा सौंदर्याची / सौंदर्याभावाची **विशिष्ट तत्त्वाच्या आधारे** आलेली प्रतीती

(५) अर्थपूर्ण विधान = विशिष्ट संवेदनेची प्रतीती

(६) अर्थाधिष्ठित विधान = विशिष्ट संवेदना + अर्थ यांची प्रतीती.

अशा रीतीने 'विधान = विधानार्थ' हा खुलासा लक्षात घेतल्याबरोबर मर्ढेकरांच्या प्रस्तुत लेखावरील कितीतरी आक्षेप अप्रस्तुत वाटू लागतात.

असाच प्रकार—

(१) सौंदर्याचे वस्तुनिष्ठ अस्तित्व.

(२) सौंदर्यानुभवाचे अपरिहार्य आत्मनिष्ठ स्वरूप

(३) संवेदना आणि बोधना

(४) सत्य म्हणजे ट्रूथ, रिॲलिटी की फॅक्ट ?

– इत्यादी संदर्भात मर्ढेकरांच्या अभ्यासकांनी केलेला आहे.

मर्ढेकरांच्या मते सत्य, सौंदर्य, संवेदना हे मूलभूत संबोध होत. ते स्वयंसिद्ध आहेत. त्यांना सिद्ध करण्याची जबाबदारी मर्ढेकर स्वतःवर घेत नाहीत. उलट, या स्वयंसिद्ध संबोधांच्या आधारेच ते आपली कलास्वरूप-मीमांसा उभी करतात. वास्तविक एवढे लेख लिहिले तर सत्य, सौंदर्य, संवेदना या विषयांवर मर्ढेकरांना एकेक लेख लिहिता आला नसता का ? परंतु तसे लेख लिहिणे म्हणजे कलास्वरूपमीमांसेचा प्रांत ओलांडून ज्ञानशास्त्राच्या क्षेत्रात जाणे होय, याची मर्ढेकरांना कल्पना होती; त्याची त्यांच्यातील कलावंताला गरज नव्हती.

अ. " पदार्थविज्ञानशास्त्रात 'जडता' हा जसा Concept आहे, तसाच सौंदर्यशास्त्रातही 'सौंदर्य' हा Concept आहे, आणि त्याचे विशदीकरण तत्सम असा जो सत्याचा Concept त्याच्या साहाय्याने करता येतो "[८]

आ. "...... सौंदर्य आणि संवेदना यांबद्दल दुसऱ्याचा गोंधळ झाला आहे असे म्हणण्यापूर्वी व त्याबद्दल अहंकेंद्रित विधाने करण्यापूर्वी (१) संवे-

---

६. कित्ता, पृ. ३

७. कित्ता, पृ. ३.

८. कित्ता, पृ. २२७





दनांचा मानसशास्त्रीय आणि पदार्थविज्ञानशास्त्रीय दृष्टीने झालेला अभ्यास पुन्हा एकदा डोळ्याखालून घालावा; आणि (२) प्रायोगिक सौंदर्यशास्त्र संवेदनांच्या गुणधर्मांचा कसा उपयोग करतात ते अभ्यासावे. "[९]

— असे मर्ढेकरांनी फार पूर्वी 'चैतन्यां 'ना सांगून ठेवले आहे. ते मर्ढेकरांच्या अभ्यासकांनी नेहमीकरिता ध्यानात ठेवले पाहिजे.

सत्य, सौंदर्य, संवेदना, भावना, विधान इत्यादी घटकांचा तत्त्वज्ञान, ज्ञानशास्त्र, तर्कशास्त्र, मानसशास्त्र इत्यादी शास्त्रांच्या आधारे विचार करण्याचा अधिकार एखाद्या अभ्यासकाला खचित आहे. त्यांच्या उपयोजनाने आपली कलास्वरूपमीमांसाविषयक प्रमेये व सिद्धान्त तो उत्तम प्रकारे मांडू शकेल यात वाद नाही.

परंतु **मर्ढेकरी** कलास्वरूपमीमांसा समजावून घेण्याच्या दृष्टीने आणि तिच्यावर अनुकूल-प्रतिकूल भाष्य करण्याच्या दृष्टीने या पद्धतीचा कितपत उपयोग होईल याबद्दल संदेह आहे.

उलट आजपर्यंतचा अनुभव तर असा आहे की या पद्धतीमुळे आपण मर्ढेकर-आकलनापासून दिवसेंदिवस दूर जात आहोत. तसे होणे कुणाच्याच हिताचे नाही. म्हणून मर्ढेकरांची मीमांसा ही 'कलावंताची आत्मशोधार्थ मीमांसा' आहे हे गृहीत धरून—

(१) मर्ढेकरांची सौंदर्यमीमांसा

(२) मर्ढेकरांची साहित्यमीमांसा

आणि (३) मर्ढेकरांची कला-साहित्य समीक्षा

— या मर्ढेकरी मीमांसेतील तीन पैलूंचा एकदा एकत्र आणि साकल्याने विचार व्हावयास हवा.

— अर्थात स्वतः मर्ढेकरांनी मात्र आपले कलास्वरूपमीमांसाविषयक लेखन हे (कलावंताचे आत्मचिंतन आहे असे न म्हणता ते) आस्वादकाचे आणि अभ्यासकाचे चिंतन आहे असे म्हटले आहे, हेही लक्षात ठेवावयास हवे. ते म्हणतात, "...चर्चात्मक-लिखाण मी का करतो, हे सांगणे तितकेसे कठीण नाही. वाङ्मयाचा आस्वाद घेत असताना, त्याचे परिशीलन करीत असताना, वाङ्मयीन टीकाशास्त्राचा, साहित्यशास्त्राचा आसरा मला अर्थातच घ्यावा लागला. पण आतापर्यंत या शास्त्राचं जे स्वरूप आहे, त्यानं समाधान होईना, काही तरी, कुठे तरी, अपुरं पडतं आहे, असं वाटायचं. ललित वाङ्मय ही एक ललित कला आहे. तेव्हा म्हटलं, या एकाच कलेच्या मर्यादेत न राहता, इतरही काही ललितकला आहेत त्यांचा विचार करावा आणि बघावं त्यांच्या अभ्यासाचा वाङ्मयीन टीकाशास्त्रात काही उपयोग होतो का ? अशा रीतीनं सौंदर्यशास्त्राचा थोडाफार अभ्यास केला. स्वतःचे अनुभव, काही इतरांचे अनुभव आणि या सौंदर्य-शास्त्राचा थोडासा अभ्यास-या सर्वातून सौंदर्याबद्दल आणि कलांबद्दल एक विशिष्ट विचारसरणी माझ्या मनात हळूहळू तयार होऊ लागली. या विचारसरणीत सत्य आणि सौंदर्य यामधील फरकाला उठाव मिळाला. आणि हा फरकच त्या विचारसरणीचा मध्यबिंदू बनला. निरनिराळ्या ललितकलांच्या मध्यमानुरोधाने सौंदर्यशास्त्रात सुसंगतपणा आणता येतो, असे या विचारसरणीत दिसले. आणि त्यामुळे या विचारसरणीत वाङ्मयाच्या टीकाशास्त्राला (Poetics) सौंदर्यशास्त्राचाच (Aesthetics चाच) एक भाग, असं स्थान प्राप्त झालं. माझ्या या सौंदर्यशास्त्रीय, आणि अर्थात् त्यामुळे साहित्यशास्त्रीय, विचारसरणीत काही वाक्ये पूर्णविरामी आहेत, तर काही प्रश्नचिन्हांकित आहेत. त्यामुळे पूर्णविरामी वाक्यांबद्दल विचारवंतांनी साधक-बाधक चर्चा करावी, आणि प्रश्नचिन्हांकित वाक्यांवर त्यांच्याकडून प्रकाश पडावा, ही इच्छा. म्हणून मी त्याबद्दल लिहितो. उद्देश हा की बसल्याबसल्या दुसर काही नाही, तर निदान सौंदर्य आणि ललित वाङ्मय यांच्या स्वरूपाबद्दल काही शिकता आलं तर शिकावं. हो उंटावरून हाकायचं तर शेळ्यांऐवजी मोर हाकावे म्हटलं!"[१०]

९. कित्ता, पृ. २२९

१०. कित्ता, पृ. २१२-२१३

: २ :

मर्ढेकरांची सौंदर्यमीमांसा

मर्ढेकरांच्या मते 'सौंदर्य' हा एक मूलभूत संबोध आहे. त्याचे स्पष्टीकरण त्याच्यासारख्याच दुसऱ्या मूलभूत संबोधाच्या साहाय्याने करता येते. सौंदर्याइतकाच दुसरा मूलभूत संबोध म्हणजे सत्य.

सत्य आणि सौंदर्य या उभय संबोधांना वस्तुनिष्ठ अस्तित्व आहे. वस्तुनिष्ठ आणि सार्वत्रिक असलेल्या इंद्रियसंवेदना आपल्याला अपरिहार्यपणे या संबोधाकडेच नेतात.

एवढेच नव्हे तर वस्तुनिष्ठ–सार्वत्रिक संवेदनांकडून वस्तुनिष्ठ सत्याकडे अथवा वस्तुनिष्ठ सौंदर्याकडे जाण्याचा मार्गही वस्तुनिष्ठच असतो.

संवेदनातून सत्याचा वेध घ्यावयाचा असेल तर तर्क-संगतीचा आश्रय करावा लागेल. तर्क–संगती कार्य-कारणतत्त्वावर आधारलेली असते. कार्यकारणतत्त्वामागे सृष्टिसारूप्याचा नियम असतो. कार्यकारण-तत्त्व आणि सृष्टिसारूप्याचा नियम हे उभय घटक वस्तुनिष्ठ आहेत. म्हणून यांवर आधारलेला तर्क–संगतीचा मार्गही वस्तुनिष्ठ आहे.

संवेदनातून सौंदर्याचा वेध घ्यावयाचा असेल तर लय–संगतीचा आश्रय करावा लागेल. लय–संगती संवाद– विरोध– समतोलसंबंधावर आधारित आहे. संवाद–विरोध समतोल संबंध हे एक वस्तुनिष्ठ तत्त्व आहे. म्हणून सौंदर्याप्रत नेणारा संवाद–विरोध-समतोल युक्त लयसंगतीचा मार्गही वस्तुनिष्ठ आहे.

मानवी अनुभवांच्या संदर्भात सत्य आणि सौंदर्य ही दोनच अंतिम मूल्ये असल्यामुळे आणि ती अशी वस्तुनिष्ठ असल्यामुळे सर्व मानवी अनुभवांची दिशा या दोन अंतिम मूल्यांकडेच असते. म्हणून कोणत्याही मानवी अनुभवाची अंतिम संगती सत्य किंवा सौंदर्य या मूल्यांनीच लागू शकते. एखाद्या अनुभवाची सत्य या मूल्यान्वये संगती लावली की शास्त्र निर्माण होऊ शकते. एखाद्या अनुभवाची सौंदर्य या मूल्यान्वये संगती लावली की कला निर्माण होऊ शकते.

या शिवाय आणखी एका पद्धतीने अनुभवांची संगती लावता येते.

ती म्हणजे साहचर्य–संगती

परंतु (१) साहचर्यतत्त्व हे वस्तुनिष्ठ तत्त्व नसल्यामुळे आणि (२) कोणत्याही अंतिम मूल्याशी त्याचा आंतरिक संबंध नसल्यामुळे साहचर्य-संगती ही तर्क-संगती आणि लय-संगती या संगतीइतकी मूलभूत संगती नाही.

तर्क-संगती आणि लय-संगती या एका विशिष्ट अनुभवातून अनुक्रमे सत्य आणि सौंदर्य या अंतिम मूल्यांकडे नेतात तर साहचर्य-संगती ही एका विशिष्ट अनुभवाकडून इतर विशिष्ट अनुभवांकडे नेते. म्हणजे तर्क-संगती आणि लय-संगती या रचनासापेक्ष आणि मूल्यसापेक्ष संगती आहेत तर साहचर्यसंगती ही केवळ रचनासापेक्ष संगती आहे.

तर्क-संगतीस तर्कशास्त्रीय संगती, लय-संगतीस सौंदर्यशास्त्रीय संगती आणि साहचर्य–संगतीस मानसशास्त्रीय संगती अशी नावे आहेत.

सौंदर्यसंबोध लय–संगतीतून प्रतीत होतो.

लय संवाद–विरोध–समतोलसंबंधातून प्रतीत होतो.

संवाद–विरोध–समतोलसंबंध एकाच संवेदनावर्गातील विविध घटकांवर अवलंबून असतो.

दोन भिन्न संवेदनावर्गांतील विविध घटकांचा संवाद-विरोध–समतोलसंबंध प्रस्थापित होऊ शकत नाही.

उलट भिन्न संवेदनावर्गांतील विविध घटक परस्परांची शक्ती क्षीण करतात. सौंदर्यसंबोधाची > लयाची > संवाद– विरोध– समतोलसंबंधाची अनुभूती भावस्वरूप असते. ती अशी क्षीण होणे म्हणजे सौंदर्यास्वादविघ्न होय. म्हणून एकाहून अधिक संवेदनावर्गांशी संबंधित कला या कमी नितळ कला होत. आणि एकाच संवेदनावर्गावर आधारलेल्या कला या जास्तीत जास्त नितळ कला होत. संगीत ही श्रुतिसंवेदना या एकाच संवेदनावर्गावर आधारलेली कला असल्यामुळे जास्तीत जास्त नितळ कला होय. शिल्पकला ही दृक्संवेदना आणि स्पर्शसंवेदना या दोन संवेदनावर्गावर आधारलेली कला असल्यामुळे कमी नितळ कला होय.

कलेचा नितळपणा ऊर्फ **शुद्धता** ती विशिष्ट कला एकाच संवेदनावर्गावर आधारित आहे किंवा नाही यावरून ठरते.

त्याप्रमाणे कलाकृतीची **श्रेष्ठता** ती विशिष्ट कलाकृती किती लयसंपन्न आहे यावर अवलंबून असते.

कलेची शुद्धता कलाकृतीची श्रेष्ठता वाढविण्यास साह्यभूत ठरते. एकाच संवेदनावर्गावर आधारलेल्या कलेतील (शुद्धता) कलाकृतीत मूलतः लयविरोधी घटकांचे अस्तित्व नसते त्यामुळे अशी कलाकृती लय-संपन्न (श्रेष्ठता) होण्याची अधिक शक्यता असते.





कलेची शुद्धता आणि कलाकृतीची श्रेष्ठता यांचा संबंध असा नकारात्मक परंतु महत्त्वाचा आहे. शुद्ध कला-प्रकारातून शुद्ध कलाकृती नेहमीच निर्माण होऊ शकेल, श्रेष्ठ कलाकृती निर्माण होण्याची शक्यताही अधिक राहील. कलेच्या शुद्धतेची मातब्बरी ती शुद्धता कलाकृतीतील लयबद्धतेला पोषक असते म्हणूनच.

परंतु लयाचे मोजमाप कसे करावयाचे ? त्याची ' संपन्नता ' कशी ठरवावयाची ?

संवाद–विरोध–समतोलसंबंधातून लय प्रतीत होत असतो. संवाद– विरोध–समतोलसंबंधाच्या मोजमापातून लयाचे मोजमाप करता येते. संवाद, विरोध आणि समतोल अशी ही तीन तत्त्वे नसून संवाद–विरोध–समतोल असा हा एकात्म संबंध आहे. म्हणजे जिथे संवाद आहे तिथे विरोध–समतोलसंबंधाचे अस्तित्व असतेच. संवाद म्हणजे एका विशिष्ट संवेदनावर्गातील अनेक घटकातील सुसंगती. परंतु सुसंगती म्हणजे एकरूपता नव्हे. आणि विरोध म्हणजे विसंगती नव्हे. दोन घटकांमध्ये सुसंगती आहे–एकरूपता नाही याचा अर्थ ह्या घटकांमध्ये विरोधसंबंधही आहे. अशा रीतीने संवाद–विरोध ही सापेक्ष पदे आहेत. जिथे 'संवाद' आहे तिथे ' विरोध ' असणारच. आणि ' विरोध ' असेल तिथे संवादही असणारच. अमुक कलाकृतीत विरोध–लय आहे किंवा संवाद–लय आहे याचा अर्थ त्या विशिष्ट कलाकृतीत विरोध–संबंध प्रधान आहे किंवा संवाद-संबंध प्रधान आहे एवढाच होतो.

समतोलसंबंध हा तर उघडच संवाद–संबंधाचा संख्यामक आविष्कार आहे. दोन घटकांतील सुसंगती आकड्यांमध्ये योजता आली म्हणजे त्या संवाद–संबंधास समतोल संबंध म्हणावयाचे.

अशा रीतीने संवाद, विरोध, समतोल हे तीन वेगळे संबंध किंवा ही तीन वेगळी तत्त्वे नसून हा एक एकात्म संबंध आहे यापैकी केवळ ' एकच संबंध ' कुठेच असू शकत नाही; आहे असे जिथे वाटेल तिथे संवाद–विरोध–समतोल संबंधातील एक अंग प्रधान असून इतर अंगे अप्रधान आहेत असे दिसेल. हे अ–संपन्न लयाचे लक्षण होय. संपन्न लयात ही तीनही अंगे म्हणजे संवाद–विरोध–समतोल हा संपूर्ण संबंध प्रतीत होतो–या संपूर्ण संबंधातूनच संपन्न लय प्रतीत होऊ शकतो.

समतोल-संबंध आकडेवारीने म्हणजे गणिती पद्धतीने मोजता येत नाही. परंतु श्रेणी–पद्धतीने मोजता येतो. कारण हा संबंध गुणात्मक (क्वॉलिटेटिव्ह) आहे, संख्यात्मक नाही. संख्यात्मक संबंध गणिती पद्धतीने आणि गुणात्मक संबंध श्रेणी पद्धतीने मोजण्याची पद्धती शास्त्रमान्य आहे.

अशा रीतीने गणिती आणि श्रेणी या उभय पद्धतींचा अवलंब करून कलाकृतीतील संवाद–विरोध-समतोलसंबंध मोजता येतो. या संबंधातूनच लयाची प्रतीती येत असल्यामुळे या मोजमापावरून लयाचा कमीअधिकपणाही निश्चित शब्दात सांगता येतो.

सौंदर्यसंबोध वस्तुनिष्ठ

कालतत्त्व वस्तुनिष्ठ

लयतत्त्व वस्तुनिष्ठ

संवाद– विरोध– समतोलसंबंध वस्तुनिष्ठ

संवाद– विरोध–समतोलसंबंधाचे मूल्यमापनवस्तुनिष्ठ.

मग एकाच कलाकृतीसंबंधी दोन भिन्न मते का आढळतात ? याला तत्त्वतः दोन कारणे आहेतः

(१) प्रत्येकाची भिन्न सौंदर्यास्वादशक्ती

(२) कलाकृतीतील लयाचे स्वरूप

(१) सर्व मानव तर्कशील प्राणी आहेत. तसे सर्व मानव ' लयशील ' प्राणी नाहीत. प्रत्येक मानवापाशी तर्क-संगती आणि जीवशास्त्रीय भावना असतात, तर्क-संगती आणि जीवशास्त्रीय भावना आत्मसंरक्षणासाठी आवश्यक असतात. म्हणून निसर्गाने त्यांना सार्वत्रिक स्वरूप दिले आहे. आणि म्हणूनच जीवशास्त्रीय भावना भावोद्दीपक परिस्थितीच्या सत्य ज्ञानावर अधिष्ठित असतात.

परंतु लय–संगती आणि सौंदर्यभावना आत्म-संरक्षणासाठी आवश्यक नसतात. म्हणून निसर्गाने त्यांना सार्वत्रिक स्वरूप दिलेले नाही; आणि म्हणूनच सौंदर्यभावना भावोद्दीपक परिस्थितीच्या रचनेच्या आकलनावर अधिष्ठित असते. ज्यांच्या जवळ लय–संगतिक्षमता आणि सौंदर्यभावना नसेल त्यांना सौंदर्य-संबोधाची– तो वस्तुनिष्ठ असूनही– प्रतीती येणार नाही. लय–संगतिक्षमता आणि सौंदर्यभावना यांचे प्रमाण व्यक्तिपरत्वे भिन्न असते. त्यामुळे व्यक्तिपरत्वे सौंदर्या-

स्वादशक्ती भिन्न असते. त्यामुळे सौंदर्यसंबोध > कालतत्त्व > लयतत्त्व > संवाद–विरोध– समतोलसंबंध हे सारे वस्तुनिष्ठ असूनही प्रत्येकाचे कलाकृतीचे आकलन > मूल्यमापन भिन्न असते; आत्मनिष्ठ असते.

(२) कलाकृतीतील लय–स्वरूपावरही ही मत-भिन्नता अवलंबून असते. संपन्न लय (एकाच आस्वादात) परिपूर्णपणे प्रतीत होणार नाही. त्यामुळे संपन्न–लयपूर्ण कलाकृतीच्या मूल्यमापनासंबंधी अधिक मतभेद संभवतात. कमी–संपन्न लयाची परिपूर्ण प्रतीती (एकाच आस्वादात) शक्य असते. त्यामुळे, त्यासंबंधी कमी मतभेद संभवतात.

सौंदर्यसंबोध > कालतत्त्व > लयतत्त्व > संवाद–विरोध–समतोलसंबंध यांचे तर्कनिष्ठ विवेचन करता येते. परंतु सौंदर्यासंबंधीची अशी तर्कनिष्ठ विधाने म्हणजे सौंदर्यवाचक विधाने नव्हत. सौंदर्यवाचक विधान म्हणजे सौंदर्यसंबोध > कालतत्व > लयतत्त्व > संवाद–विरोध-समतोलसंबंध यांचा अनुभव घेऊन त्यासंबंधीचा उद्‌गार. हा उद्‌गार होकारार्थी किंवा नकारार्थी असू शकेल.

(१) हे फूल सुंदर आहे

(२) हे फूल खूप सुंदर आहे.

(३) हे फूल कमी सुंदर आहे.

–इत्यादी सारी होकारार्थी सौंदर्यवाचक विधाने होत.

(१) हे फूल सुंदर नाही.

–हे नकारार्थी सौंदर्यवाचक विधान होय. होकारार्थी सौंदर्यवाचक विधान आणि नकारार्थी सौंदर्यवाचक विधान यांत फरक कोणता ? दोन्ही ‘ सौंदर्यवाचक विधाने ’ आहेत याचा अर्थ दोन्ही विधानांतील अनुभवांची संगती लयतत्त्वाच्या आधारे लावण्याचा प्रयत्न झालेला आहे. जिथे लयतत्त्वाच्या आधारे अनु-भवाची संगती लागू शकली ते होकारार्थी सौंदर्यवाचक विधान. जिथे अशी संगती लागू शकली नाही ते नकारार्थी सौंदर्यवाचक विधान.

येथे होकारार्थी–नकारार्थी सौंदर्यवाचक विधानातील आणखी एक भेद स्पष्ट होतो.

लय–संगतीच्या आधारे अनुभव घेता आला याचा अर्थ सौंदर्याचे अस्तित्व प्रतीत झाले. यातून ही प्रतीती किती कमी–अधिक आहे, असा प्रश्न निर्माण होतो व त्यातून ‘ खूप सुंदर आहे ’, ‘ कमी सुंदर आहे ’ इत्यादी प्रमाणसूचक, वेगवेगळी सौंदर्यवाचक विधाने तयार होतात.

लय–संगती लावण्याचा प्रयत्न होऊन ती लागू शकत नाही असे दिसले म्हणजे नकारार्थी सौंदर्यवाचक विधान सिद्ध होते. अशा नकारार्थी सौंदर्यवाचक विधानाचे प्रकार पडू शकत नाहीत.

(१) हे फूल कमी सुंदर नाही.

(२) हे फूल खूप सुंदर नाही.

– ही नकारार्थी सौंदर्यवाचक विधाने नसून होका-रार्थी सौंदर्यवाचक विधानेच होत. त्यांचा अर्थ—

(३) हे फूल सुंदर आहे.

– मग ते ‘ कमी–खूप ’ कसेही असो– असा होतो.

नकारार्थी सौंदर्यवाचक विधान हे जर सौंदर्य–प्रतीतीवर अवलंबून नाही तर त्यास सौंदर्यवाचक विधान का म्हणावे ? कारण सौंदर्यवाचक विधान सौंदर्यप्रतीतिनिष्ठ असले पाहिजे, असे नाही; ते **अनुभवनिष्ठ** आणि **लय-संगती-उपयोजननिष्ठ** असले पाहिजे, एवढेच. म्हणजे फुलाचा अनुभव एखाद्याने घेतला आणि तिथे लय–संगती–उपयोजन केले की त्या संदर्भातील त्याचा उद्‌गार हा अपरिहार्यपणे सौंदर्यवाचकविधान ठरतो. मग तो नकारात्मक असो नाही तर होकारात्मक असो. म्हणून ‘ विधानां’चे आणखी कितीही प्रकार तर्कशास्त्रात पडले तरी सौंदर्य-वाचक विधानाचे फक्त होकारार्थी–नकारार्थी असेच मूलप्रकार पडतात. उदाहरणार्थ, ‘ त्याने गावाला जावे ’ हा विधानाचा तिसरा प्रकार असला तरी ‘ ते फूल सुंदर असावे ’ हा सौंदर्यवाचक विधानाचा तिसरा प्रकार नव्हे. ज्या फुलाचा अनुभव **घेतलेला नाही** त्यासंबंधीचा हा उद्‌गार आहे असे मानले तर हे विधान संभवनीयतासूचक विधान ठरेल. किंवा ‘ त्याने सुंदर चित्र काढावे ’ हाही आज्ञार्थक विधानाचा प्रकार ठरेल, सौंदर्यवाचक विधानाचा नव्हे.

सौंदर्यवाचक विधान म्हणजे अनुभवनिष्ठ सौंदर्य-निर्णय, हे यावरून स्पष्ट होते.

तर्क–संगतीने घेतलेला अनुभव विश्लेषणात्मक, क्रम-बद्ध आणि भावरहित असतो.





लय–संगतीने घेतलेला अनुभव संश्लेषणात्मक, अक्रम आणि भावपूर्ण असतो. या अवस्थेला सौंदर्यभावना असे नाव आहे.

सौंदर्यसंबोध>कालतत्त्व>लयतत्त्व>संवाद–विरोध–समतोलसंबंध यांच्या आकलनाने सौंदर्यभावना उद्दीपित होते. आणि सौंदर्यभावनेच्या अस्तित्वामुळेच वस्तुनिष्ठ अस्तित्व असलेल्या संवाद–विरोध–समतोल-संबंध < लयतत्त्व < कालतत्त्व ∠ सौंदर्यसंबोध यांची प्रतीती येते. असा त्यांचा अन्योन्यसंबंध आहे. संवाद–विरोध–समतोलसंबंध < लयतत्त्व (इत्यादी) आहे परंतु सौंदर्यभावनेचे अस्तित्व नाही अशा प्रसंगी सौंदर्यप्रत्ययच येऊ शकत नाही.

सौंदर्यप्रत्यय सर्व दृष्टीने निर्हेतुक असतो. सौंदर्यभावना जीवशास्त्रीय अर्थाने निर्हेतुक असते. जीवशास्त्रीय भावना आत्मसंरक्षणासाठी आवश्यक असलेली जादा शारीर–मानसिक शक्ती पुरवितात. सौंदर्यभावनाही जादा शारीर–मानसिक शक्ती पुरविते. परंतु आत्म-संरक्षणासाठी नव्हे, तर सौंदर्य–प्रत्यय अधिक उत्कट होण्यासाठी. परंतु हा तिचा मूलहेतू नसतो; हा तिचा अपरिहार्य आणि उपकारक उपपरिणाम असतो. सौंदर्य-प्रत्ययामुळेच सौंदर्यभावना उद्दीपित झालेली असते, सौंदर्यप्रत्ययासाठी नव्हे. या दृष्टीने, सौंदर्यप्रत्यया-प्रमाणेच सौंदर्यभावनाही सर्व दृष्टीने निर्हेतुक असते.

सौंदर्यानुभव संवेदनेवर आधारित असला तरी संवेदनानुभव म्हणजे सौंदर्यानुभव नव्हे. ‘ केवळ निळा रंग ’ सुखकारक वाटेल परंतु त्यात जर विविध घटकांचे लयतत्त्वानुसारी अस्तित्व नसेल तर त्यापासून सौंदर्य-प्रत्यय मिळू शकत नाही; सुखप्रत्यय, एकाग्रप्रत्यय किंवा आणखी एखादा प्रत्यय कदाचित मिळू शकेल. सौंदर्यप्रत्यय आणि हे इतर प्रत्यय यांच्यात गल्लत होता कामा नये. परंतु ‘ संवेदनेत रंगून जाण्याची वृत्ती ’ ऊर्फ ‘ संवेदनेचा संवेदना म्हणून आस्वाद घेण्याची वृत्ती ’ ही सौंदर्यानुभवाची पहिली पायरी म्हणून उपकारक ठरते.

दोन सौंदर्यप्रत्ययात संख्यात्मक– श्रेणी– संबंधात्मक भेद असू शकतो.

परंतु दोन सौंदर्यप्रत्ययात प्रकाराचा भेद असू शकत नाही.

दोन सौंदर्यप्रत्ययात माध्यमाचाही भेद असू शकतो.

संगीतातील सौंदर्यप्रत्यय, चित्रकलेतील सौंदर्यप्रत्यय, शिल्पकलेतील सौंदर्यप्रत्यय, निसर्गातील सौंदर्यप्रत्यय यात प्रकारभिन्नता असते.

तसेच, आध्यात्मिक सौंदर्य, विचार सौंदर्य, मान-सिक सौंदर्य, ऐंद्रीयिक सौंदर्य असेही सौंदर्यप्रत्ययाचे प्रकार पडू शकत नाहीत.

किंवा, कालसापेक्ष सौंदर्य, स्थलसापेक्ष सौंदर्य, गति-सापेक्ष सौंदर्य असेही सौंदर्यप्रत्ययाचे प्रकार (संगीत, चित्र, नृत्य इत्यादी कलांच्या किंवा अन्य संदर्भात) पडू शकत नाहीत.

मानवनिर्मित कृतीपासून निसर्गनिर्मित कृतीपर्यंतचा, संगीतापासून साहित्यकलेपर्यंतचा सर्वदूरचा सौंदर्यप्रत्यय हा एकस्वरूपी अर्थात लयस्वरूपी असतो. निसर्गातील लय भिन्न, कलांतील लय भिन्न असा जर प्रकार असता तरच सौंदर्याचे प्रकार पडले असते. जिथे सौंदर्यप्रत्यय तिथे लय. लय निरपवादपणे संवाद–विरोध–समतोल-संबंधात्मक; मग तो लय कुठलाही असो. म्हणून सर्व सौंदर्यप्रत्यय एकस्वरूपी, प्रकाररहित असतो.

दोन सौंदर्यप्रत्ययात प्रकारभेद संभवत नसला तरी प्रमाणभेद संभवतो. एकाच संवेदनावर्गावर आधारलेला सौंदर्यप्रत्यय अधिक उत्कट राहील. जसे, श्रुतिसंवेदना या एकाच संवेदनावर्गावर संगीत ही कला आधारलेली असल्यामुळे संगीतकृतीतून होणारा सौंदर्यप्रत्यय शिल्प-कलेतून होणाऱ्या सौंदर्यप्रत्ययापेक्षा अधिक तीव्र राहील.

जिथे संवेदनाच नसतील, संवेदनांचा आभास असेल तिथे सौंदर्यप्रत्यय सर्वात क्षीण राहील. संवेदनांना महत्त्व आहे ते त्या वस्तुनिष्ठ सार्वत्रिक, आणि घटकयुक्त आहेत म्हणून. वस्तुनिष्ठा आणि सार्वत्रिकता या आपल्या धर्मामुळे संवेदना सत्य आणि सौंदर्य या अंतिम मूल्यांशी संबंध जोडतात. तर घटक युक्ततेमुळे लय या वस्तुनिष्ठ तत्त्वाशी त्यांचा संबंध जुळतो.

संवेदनांऐवजी संवेदना–प्रतिमा आल्याबरोबर या संबंधाची स्वतःसिद्धता नाहीशी होते. व सौंदर्यसंबोधाशी त्यांचे संबंध संकेतयुक्त होतात. स्वतःसिद्ध संबंधापेक्षा संकेतयुक्त संबंध क्षीण असतात. म्हणून संवेदनाधिष्ठित कलांपेक्षा संवेदनाप्रतिमाधिष्ठित कलेतील सौंदर्यप्रत्यय क्षीण असतो.

साहित्य ही संवेदना-प्रतिमाधिष्ठित कला आहे. म्हणून तिच्यातील सौंदर्यप्रत्यय संगीतादी संवेदना-धिष्ठित कलांतील सौंदर्यप्रत्ययापेक्षा मुळातच क्षीण आहे. या अर्थानें साहित्य ही संकर आणि भ्रष्ट कला आहे. म्हणूनच कलास्वरूपमीमांसेचा प्रारंभ साहित्यकलेच्या अनुषंगानें न होता साहित्येतर ललितकलांच्या अनुषंगाने झाला पाहिजे.

' संवेदनानिष्ठता ' आणि ' संवेदना-प्रतिमा-निष्ठता ' असा (साहित्येतर) ललितकला आणि साहित्य-कला यात भेद असला तरी साहित्य आणि साहित्येतर ललितकला यांच्यातील लय एकरूपच असतो– संवाद–विरोध-समतोलसंबंधात्मकच असतो. इतर ललितकलात हा लय संवेदना घटकातून प्रतीत होतो तर साहित्यकलेत तो संवेदना–प्रतिमाघटकातून प्रतीत होतो.

या संवेदना–प्रतिमांनाच आपण साहित्यातील ' भावानुभूती ' असे म्हणतो.

अशा रीतीनें––

(१) एक-संवेदनासंबंधित लयाकृती

(२) अनेक–संवेदनासंबंधित लयाकृती

(३) भावानुभूती संबाधित लयाकृती

––अशी सौंदर्यप्रत्ययाची तीन विभिन्न माध्यमे आढळतात.

या माध्यमभिन्नतेमुळे सौंदर्यप्रत्ययात जी प्रमाण-भिन्नता निर्माण होते त्यावरून कलांची प्रतवारी लागते. उदाहरणार्थ––

(१) संगीत– ' एक संवेदना ' या आपल्या माध्यमामुळे शुद्ध कला.

(२) शिल्प– ' अनेक संवेदना ' या आपल्या माध्यमामुळे कमी शुद्ध कला.

(३) साहित्य– ' संवेदना–प्रतिमा ' ऊर्फ ' भावानुभूती ' या आपल्या माध्यमामुळे संकर कला.

कलाप्रकारांची प्रतवारी माध्यम–निकषाने लावता आली तरी एकाच कलाप्रकारातील अनेक **कलाकृतीं**ची प्रतवारी माध्यम-निकषाने लावता येत नाही.

कलाकृतींच्या प्रतवारीसाठी घाट-तत्त्वाचा निकष लावावा लागतो.

लयामुळे संवेदनेला अथवा भावानुभवाला जे स्वरूप प्राप्त होते त्या स्वरूपाला घाट असे म्हणतात. घाट म्हणजे कलाकृतीची बाह्याकृती नव्हे तर कलाकृतीचे संपूर्ण अस्तित्वच. घाट-तत्त्व कलाकृतींच्या आशयास आणि अभिव्यक्तीस व्यापून राहणारे तत्त्व आहे. आशय आणि अभिव्यक्ती संवेदना आणि लय, द्रव्य आणि आकार यांचे द्वैत, मिटवून टाकणारे, यांचे द्वैत मिटल्यावरच अस्तित्वात येणारे घाट हे कलाकृतीचे सकल–अस्तित्वसूचक तत्त्व होय.

घाट–तत्त्व आणि लयतत्त्व यांच्यात मूलतः भेद नाही. घाट जसा आशयाशिवाय, अनुभूतीशिवाय, संवेदनाशिवाय अस्तित्वात असू शकत नाही तसा लयही आशयाशिवाय, अनुभूतीशिवाय, संवेदनाशिवाय अस्तित्वात असू शकत नाही. संवेदना, भावानुभूती यांच्या स्वरूपासहच लयाचेही स्वरूप बदलत असते. परंतु स्पष्टीकरणासाठी का होईना लय आणि संवेदना, भावानुभूती यांच्यात भेद करता येतो; घाट–तत्त्वाचे वैशिष्ट्य हे की त्याच्या संदर्भात आशय-आकृती, द्रव्य–आकार, लय–संवेदना, भावानुभूती इत्यादी द्वैत स्पष्टीकरणासाठीही कल्पिता येत नाही.

अशा रीतीने ' सौंदर्य-प्रत्यय ' हाच कला आणि कलाकृती यांच्या मूल्यमापनाचा अंतिम निकष होय.

परंतु कलांची प्रतवारी लावताना ' माध्यम ' हा पूरक–निकष लावावयाचा असतो तर कलाकृतींची प्रतवारी लावताना ' घाट ' हा पूरक–निकष लावावयाचा असतो.

कलांची आणि कलाकृतींची अशी प्रतवारी लावणे शक्य असल्यामुळे ' सौंदर्याचे शास्त्र ' सिद्ध होऊ शकते.

मर्ढेकरांची सौंदर्यमीमांसा थोडक्यात अशी आहे.

मर्ढेकरांची सौंदर्यमीमांसा

आकृती क्र. १

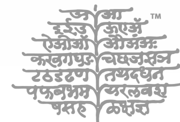
मानवी अनुभव
- संवेदना
  - तर्कतत्त्व
    - कार्यकारणसंबंध
      - सृष्टिसारूप्यता
        - शास्त्र
          - सत्यप्रतीती
            - (सत्यसंबोध)
  - लयतत्त्व
    - संवाद-विरोध-समतोलसंबंध
      - कालकल्पना
        - कला
          - सौंदर्यप्रतीती
            - (सौंदर्यसंबोध)

आकृती क्र. २

सौंदर्यभावना
- लयतत्त्व
  - संवेदनानिष्ठ
    - स्वाभाविक
      - निसर्गनिर्मित सुंदर वस्तु, प्राणी इत्यादी
    - मानवनिर्मित
      - साहित्येतर ललितकला
        - संगीत
        - चित्र
        - शिल्प
        - इत्यादी
  - भावानुभूतिनिष्ठ
    - मानवनिर्मित
      - साहित्य

卐 卐 卐

अनुक्रमणिका





श्री. विजयकुमार सिन्हा : अनु. दिलीप चित्रे

धर्मनिरपेक्ष राज्यकल्पना आणि भारतीय लोकशाही

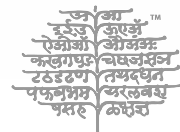
वर्णव्यवस्थेने घडविलेले जीवन

वर्णव्यवस्था ही भारतीय जीवनाला आणि विचारसरणीला मूलभूत असून तिच्यामुळे समाजात कठोर सोपानरचना उत्पन्न झाली. मनुष्याच्या उद्योगधंद्यावर आधारलेली श्रमविभाजनाची एक अत्यंत गुंतागुंतीची आणि तपशीलवार व्यवस्था वर्णव्यवस्थेमळे निर्माण झालेली आढळते. वर्णव्यवस्थेने प्रत्येक जातीला आपापला दर्जा आणि संकेतनियम ठरवून दिलेले आहेत. जरी हिंदुधर्मात चर्चसारखी संस्थारूप धर्मव्यवस्था व संघटना नसली तरी तिची उणीव वर्णव्यवस्थेने उत्तम रीत्या भरून काढली. ख्रिश्चनांस चर्च, तशी हिंदूंना वर्णव्यवस्था. आदर्श ठरवून देणारी, सामाजिक जीवनाचे तपशीलवार व सूक्ष्म नियंत्रण करणारी, आणि "सैल सोडण्याची आणि बांधण्याची" शक्ती असणारी. पारंपरिक हिंदुसमाजात धर्मनिरपेक्षतेला विरोध करणारी मुख्य गोष्ट बहुधा वर्णव्यवस्था हीच होती. फक्त वैश्यांचे कार्य तपासून पाहिले तरी या विचाराची सत्यता अजमावून पाहता येण्यासारखी आहे. पाश्चिमात्य समाजाची उत्क्रांती होत असताना, अधिकारारूढ राजसत्तेला आव्हान देऊन तेथील व्यापारी वर्गाने महत्त्वाचे कार्य केल्याचे दिसून येते. भारतात व्यापारी वर्ग असले कार्य करू शकला नाही. एकूण त्यांना फारसा मान मिळत नव्हता, ही कसर भरून काढण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला तो धार्मिक कार्यासाठी देवळांना व मठांना दानदेणग्या देऊन. याप्रमाणे दानधर्माद्वारा सामाजिक प्रतिष्ठा मिळविण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. शिवाय, आपले सामाजिक स्थान पूर्वनियोजित आहे अशी वैश्यांची भावना होती. संपन्न वर्गाच्या हाती राजकीय सत्ता नव्हती हे महत्त्वाचे आहे.[१] खेरीज, जातींना अनुलंघनीय लक्ष्मणरेषा आखून देऊन, अधिकारारूढ सत्तेवर वर्गीय ताणांचा प्रभाव पडून अधिकारारूढांचा अधिकार क्षीण होण्याची जी शक्यता एरव्ही होती, ती शक्यताच वर्णव्यवस्थेने नाहीशी केली. अशा परिस्थितीत धर्माच्या अत्युच्च सत्तेला कसलाही धक्का लागू शकत नव्हता. याप्रमाणे धर्म, अधिकारशाही, वर्णव्यवस्था, आणि व्यापारी वर्गाचे स्थान वगैरे भारतीय परंपरेच्या खास अंगांचा विचार केल्यावर, भारतीय परंपरेच्या आधारे धर्मनिरपेक्षता स्थापन करता येईल असे म्हणवत नाही. हिंदु-परंपरेच्या काही खास घटकांचा संपूर्ण त्याग केला तरच धर्मनिरपेक्षता स्थापता येण्याची जास्त शक्यता आहे.

स्वातंत्र्यपूर्व भारतातील इंग्रजांचे धोरण

स्वातंत्र्यपूर्व भारतातील ब्रिटिश धोरणांविषयीचा आपला दुसरा प्रश्न आहे : त्याचा विचार करताना असे आढळते की या धोरणांचा जो वारसा आहे तो द्विधाबुद्धीचा आहे. ब्रिटिश भारतातील सरकारी धोरणांचा अगोदरच उल्लेख केलेला आहे. ब्रिटिशांनी जे सावधगिरीचे धोरण पत्करले ते प्रथम आपल्या व्यापारी हितसंबंधांना धक्का न लावण्याच्या दृष्टीने आणि, बंडानंतर, बंडाचे स्मरण ठेवून सुरक्षितता सांभाळण्याच्या दृष्टीने. अशा धोरणाच्या व्यापक मर्यादांमध्येही (काही वेळा अल्पकाळ सुधारणेचे धोरण पत्करून) ब्रिटिशांनी भारतात धर्मनिरपेक्षतेचा पाया रचला. भारतातील ब्रिटिश राजवटीच्या महत्तम यशांपैकी एक म्हणजे त्यांनी भारतात सुरू केलेली कायद्याची सत्ता. घटनात्मक विचारसरणीचे कायद्याची सत्ता हे एक प्रमुख अंग आहे आणि वर्णव्यवस्थेच्या सोपानरचनेवर आधार-

१. या संदर्भात पहा : Ronald Smith, "*Contrasting Factors in Indian and Western History, Art and Letters, XXX 2* ; आणि Ronald Smith, "India in the 6th Century B. C.," *Art and Letters, XXX 10.*





लेल्या समाजाला या गोष्टीने जोरदार धडक दिली. मात्र हे तत्त्व ब्रिटिशांनी सर्वत्र एकाच दृष्टीने आणि काटकोरपणे लावले नाही. गुन्हेगारी कायद्याचे संकेत जरी ब्रिटिशांनी सर्वांना समदृष्टीने लावले, तरी हिंदूंच्या आणि मुसलमानांच्या व्यक्तिगत कायद्यांच्या बाबतीत अशी गोष्ट करावयाला ते कचरले. यामुळे सामाजिक संबंधांमधला फार मोठा भाग आधुनिक धर्मनिरपेक्ष कायद्यांच्या अधिकार-क्षेत्राबाहेर राहिला व अनेक सामाजिक संबंधांच्या बाबतीत धर्मावर आधारलेल्या कायद्यांचे नियंत्रण राहिले. पण, ब्रिटिश राजवटीत सामाजिक नियमां-मध्ये बदल घडवून आणणाऱ्या काही सुधारणा केल्याही गेल्या. येथे पुढील कायद्यांचा उल्लेख करता येईल: द कास्ट डिजॅबिलिटीज् रिमूव्हल अॅक्ट (१८५०), द हिंदू विडोज् रिमॅरेज अॅक्ट (१८५६), हिंदु वीमेन्स राईट् टु प्रॉपर्टी अॅक्ट (१९३७), आणि हिंदु मॅरिड वीमेन्स राइट् टु सेपरेट रेसिडन्स अॅण्ड मेन्टेनन्स् अॅक्ट (१९४६). यातले दोन कायदे बहुसंख्य सभासद भारतीय असलेल्या कायदेमंडळांनी पास केले. मुस्लिमांच्या बाबतीत मात्र हिंदूंच्या बाबतीत पत्करलेले हे धोरण अवलंबण्यात आले नाही आणि त्यांचे व्यक्तिगत कायदे फारसे बदलू शकले नाहीत. तरी पण, ही गोष्ट महत्त्वाची आहे की फक्त स्वातंत्र्योत्तर काळातच सामाजिक शिक्षांविना आंतरजातीय विवाहांना मान्यता दिली जाऊ लागली. पूर्वी तर, अशा विवाहांना कायदासुद्धा फारसे संरक्षण देत नसे. १८७२ सालच्या स्पेशल मॅरेज् अॅक्टामुळे नागरी विवाहाची सोय जरी उपलब्ध झाली तरी विवाह करू इच्छिणाऱ्या जोडप्यांना असे लेखी जाहीर करावे लागत असे की ते पुढील धर्मांपैकी कोणताही धर्म आचरत नाहीत. हिंदु धर्म, बौद्ध धर्म, शीख धर्म, जैन धर्म, इस्लाम, झरतुष्ट्र धर्म आणि ख्रिस्त धर्म. व्यक्तिगत कायद्यांची आंतरजातीय विवाहांना संमती नसल्यामुळे ज्यांना ज्यांना वरील अॅक्टाखाली विवाह करावयाची इच्छा असे त्यांना त्यांना सक्तीने धर्मत्याग करावा लागे.

धार्मिक बाबतीत हस्तक्षेप न करण्याच्या धोरणाचा वारसा जरी ब्रिटिश ठेवून गेले असले तरी कित्येकदा त्यांनाही ह्या धोरणात तडजोडी स्वीकारणे भाग पडलेले दिसते. फार काय, भारतातील चर्च ऑफ् इंग्लंड या संघटनेची जी अधिकृत शाखा होती तिचा खर्च भारत सरकारच्या तिजोरीतून भागवला जाई. अधिकृत चर्च् आणि राजसत्ता यांच्यातला हा कायदेशीर संबंध संपुष्टात यावयाला १९२७ साल उजाडावे लागले : या साली ब्रिटिश पार्लमेंटने एक अॅक्ट पास करून हा संबंध तोडून टाकला. पूर्वीच्या राजांचे वारसदार ह्या नात्याने ब्रिटिशांनासुद्धा अनेक देवालयांचा व मठांचा खर्च चालवून सांभाळ करणे, निदान त्यासाठी नियंत्रक नियम घालून देणे भाग पडले. अनेक नेमलेल्या धार्मिक गटांना देणग्या आणि सवलती देणे सरकारला भाग पडले. याचा अर्थ असा की, धर्मात हस्तक्षेप न करण्याचा व्यावहारिक अर्थ विशिष्ट धर्माला खास वागणूक द्यावयाची नाही एवढाच होता; खरोखरीची काटेकोर तटस्थता त्यात नव्हती.

अल्पसंख्यांकांचा प्रश्न

ब्रिटिशांनी ठेवलेला (अर्थात् त्यांनी निर्माण केलेला नव्हे) आणखी एक वारसा म्हणजे अल्प-संख्याकांचा प्रश्न : आणि हा प्रश्न अजून भारतीय राजकारणाला सतावतो आहे. दुर्दैवाने, खास राजकीय संरक्षण देऊन अल्पसंख्याकांना सांभाळून घेण्याचे ब्रिटिश धोरण दोषास्पद होते. १९०९ च्या पुढे जातीय मतदारसंघांची जी वाढ होत गेली तिच्यात ह्या धोरणाचे अनिष्ट परिणाम स्पष्ट दिसून येतात. जातीजातींमध्ये सुसंवाद उत्पन्न करण्याऐवजी जातीय असंतोष जास्त जास्त वाढविण्यासच हे धोरण कारणीभूत झाले. समाजातले जातीय ताण-प्रतिताण राजकीय रीत्या आविष्कृत होऊ लागल्यामुळे त्यांची तीव्रता वाढीला लागली. जातीय मतदारसंघामुळे आपल्या अलगपणाची जाणीव जातीजातीत वाढली हे तर खरेच पण शिवाय, अल्पसंख्यांकांना बहुसंख्याकांचा अविश्वास वाटू लागून आपला सतत छळ होतो आहे अशा मनोगंडाने त्यांना पछाडले. लुई वर्थ म्हणतो, “ अल्पसंख्याक ह्या शब्दाची आपण अशी व्याख्या करू शकू की, सांस्कृतिक अथवा शारीरिक वैशिष्ट्यांपायी जी गट बहुसंख्य समाजापासून अलग

केला जातो, आणि ज्याला वेगळी आणि विषम वागणूक दिली जाते, आणि म्हणून जो असे समजतो की सामुदायिकरीत्या आपल्याला भेदभावाने वागवण्यात येत आहे असा सामाजिक गट.[१] " लोकशाही राष्ट्रांमध्येसुद्धा, जरी अल्पसंख्याकांना अलग काढून त्यांना भेदभावाने वागवण्यात येत नसले तरी, त्यांना द्विधाभाव पछाडतो आणि असा गंड उत्पन्न होतो की राष्ट्रीय राजकारणात आपल्याला पुरेपूर भाग घेता येत नाही.

स्वातंत्र्यकाळाला प्रारंभ होताच धर्मनिरपेक्षता आणि लोकशाही ह्या तत्त्वांना भारताने स्वतःला बांधून घेतले. तरी सतरा वर्षांनंतर, अजून आपण धर्मनिरपेक्षतेच्या आदर्शांचा पाठपुरावा केला पाहिजे, अशी आठवण करून देण्याची गरज राष्ट्रपतींना भासली.[२]

सहिष्णुतेचा गुण अंगी बाणवण्याची अद्याप गरज आहे, हे फ्रँक् अँटनी यांच्या पार्लमेंटमधील संतप्त आणि क्रुद्ध भाषणावरून कळून येण्यासारखे आहे.[३] प्रत्यक्ष राज्यघटनेतसुद्धा अशा काही गोष्टी आहेत की ज्यांच्यामुळे धर्मनिरपेक्षतेची वाढ खुंटू शकेल. अथवा अडवलीच जाईल.

जातीय मतदारसंघ

असा समज होता की फाळणीनंतर राज्याच्या शरीरव्यवस्थेतील जातीयवादाचा जुनाट रोग नाहीसा होईल. स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळात काँग्रेसने कुरकुरतच जातीय मतदारसंघांना संमती दिली होती, आणि हे मतदारसंघ तडक नाहीसे करावयाची तिची इच्छा होती. उलट, १९४७ नंतर, खास मतदारसंघ निर्माण करून त्यांद्वारा अल्पसंख्याकांचे हितसंबंध सांभाळण्याची एक जोरदार प्रथा उत्पन्न करण्यात आली. अल्पसंख्याकांचे हितसंबंध बहुसंख्याकांच्या हितसंबंधांपासून स्पष्टपणे वेगळे असतातच, असा एक दुराग्रही समज तोपर्यंत रूढ झाला होता; आणि हे हितसंबंध फक्त जातीय मतदारसंघ स्थापले तरच सांभाळता येतील अशीही दुराग्रही खात्री रुजलेली होती. एकीकडे अल्पसंख्याकांच्या खास संरक्षणाच्या मागण्या, तर दुसरीकडे समान नागरिकत्वाद्वारा साधावयाचे असलेले राष्ट्रीय एकीकरण, ह्या पेचाला प्रथम नेहरूंनी, कॉन्स्टिटचुएंट् अॅसेंब्लीच्या वादविवादात, तोंड फोडले : ही चर्चा सरदार पटेल यांच्या अध्यक्षतेखाली भरवलेल्या अल्पसंख्याकविषयक आणि मूलभूत हक्कविषयक समितीच्या सभेत झाली. नेहरू म्हणाले, "आम्हांला असे वाटत होते की जातीसाठी राखीव जागा ठेवण्याची पद्धत रद्द करणे, त्या त्या अल्पसंख्याक गटाचा विश्वास संपादन केल्याशिवाय करता येणार नाही. हे पहिले कारण. आपल्याला अशा खास जागा नकोत असे खुद्द अल्पसंख्याकांनी पुढाकार घेऊन सांगावयाला हवे होते. आम्ही पूर्वी दिलेली अनेक आश्वासने ध्यानात घेता, बहुसंख्याकांनी अशी गोष्ट अल्पसंख्याकांच्या गळी जबरदस्तीने उतरवणे योग्य झाले नसते, आणि एरव्हीसुद्धा असे करणे बरोबर झाले नसते. दुसरे कारण हे की, आमचा आम्हालाच मनोमन भरवसा वाटत नव्हता की ह्या सर्व तरतुदी रद्द केल्यास आम्हांला किंवा आमच्या जनतेला सुरळित कार्य करता येईल किंवा कसे ? आम्ही ह्या खास तरतुदींना होकार दिला खरा, पण आमच्या मनात अशी शंका सतत खुपत राहिली की एका चुकीच्या गोष्टीचा समाचार घेण्यात आपण कचरून अंगचोरपणा तर केला नाही ? "[४] सुदैवाने, असेंब्लीत वेगवेगळ्या अल्पसंख्य गटांचे जे प्रतिनिधी होते त्यांनीच जातीय मतदारसंघ रद्द करावेत असे सुचवले. अखेर फक्त

१. Louis Wirth "The Problem of Minority Groups," in "*The Science of Man in the World Crisis*," (ed) by Ralph Linton, Columbia University Press, New York 1944, P. 347.

२. पहा :– २५ जानेवारी १९६४ रोजी, प्रजासत्ताक दिनाच्या प्रसंगी, राष्ट्राला उद्देशून राधाकृष्णन् यांनी नभोवाणीवर केलेल्या भाषणाचा २६ जानेवारी १९६४ च्या टाईम्स आफ् इंडिया मधील वृत्तांत.

३. पहा :–फ्रँक् अँटनी यांनी टाईम्स् ऑफ इंडियाला लिहिलेले पत्र, २२ एप्रिल, १९६४.

४. उद्धृत : Smith, वरील प्रकाशन, पृ. ४०८-९.

वर्गीकृत जमातींना व अँग्लो इंडियनांना राखीव जागा देण्यात आल्या.

जातीय मतदारसंघ गेले तरी जातीयता शिल्लक

जातीय मतदारसंघ नष्ट करण्यात आले असले तरी त्यामुळे काही जातीयता नष्ट झालेली नाही. जातीयता ही अजून एक राजकीय शक्ती असून अनेकदा तिचा दंगलींच्या स्वरूपात आविष्कार होतो हे अलिकडे अलाहाबाद, अलिगढ, खुलना, आणि कलकत्ता येथे झालेल्या दंग्यांवरून दिसून येते. देशाच्या एकात्मतेला तिच्यापासून कायमचा धोका आहे. जातीयतावाद आणि प्रादेशिकतावाद यांच्या फुटीर जोराला खीळ घालण्यासाठीच १९६१ साली श्रीमती इंदिरा गांधी यांच्या अध्यक्षतेखाली राष्ट्रीय एकीकरण समितीची स्थापना करण्यात आली. ऑल इंडिया काँग्रेस कमिटीच्या मे १९६४ च्या अधिवेशनात असा ठराव मांडण्यात आला की, "धर्मनिरपेक्षता ही आमच्या राष्ट्राची अमोल परंपरा असून, तिच्या पायावरच सर्वसामान्य मनुष्याच्या कल्याणासाठी झटणारे प्रगतिशील आधुनिक राज्य उभारता येईल.

"धर्मनिरपेक्षतेवर आधारलेले राष्ट्रीय एकीकरण टिकविण्याचा आणि जास्त बळकट करण्याचा आपला निर्धार ए. आय्. सी. सी. व्यक्त करीत आहे, व यावरच देशाची लोकशाही समाजवादाकडे होणारी वाटचाल अवलंबून आहे अशी श्रद्धा व्यक्त करीत आहे."

वर्गीकृत जमातींना दिले जाणारे संरक्षण : त्यांचा राजकारणावर परिणाम

जातीयतेखेरीज, दलित वर्गांना जे घटनात्मक संरक्षण देण्यात आलेले आहे त्यामुळेही नवीनच समस्या उपस्थित झालेल्या आहेत. मागासलेल्या वर्गांचा दर्जा सुधारावा म्हणून राज्यघटनेने त्यांना खास अधिकार व सवलती दिल्या आहेत.[1] पण **मागासलेल्या** आणि **वर्गीकृत** जमातींची व्याख्या भारतीय राज्यघटनेने केलेली नाही. ज्या वर्गांना खास अधिकार मागण्याचा हक्क आहे, असे वर्ग कोणत्या कसोटीनुसार निवडावयाचे , हे ठरवण्याचे घटनेने राज्य-सरकारांवर सोपवले आहे. राज्य सरकारांवर सोपवलेला हा विवेक काही वेळा घटनात्मक तरतुदींच्या दुरुपयोगाला कारणीभूत झालेला आढळतो; विशेषतः भारताच्या दक्षिण विभागातील राज्यात मागासलेपणा म्हणजेच जात व उपजात असे समीकरण मांडण्यात येते. परिणामी जातीय स्वत्वाची भावना कायम राहते. दक्षिण भारतातील एका प्रमुख दैनिकाने अशी योग्य टीका केली आहे की, "आमची सरकारे आपण धर्मनिरपेक्षतेशी अव्यभिचारी निष्ठा ठेवतो व वर्णभेदांना कडाक्याचा विरोध करतो असा उद्‌घोष करतात. मात्र मागासलेल्यांची परिस्थिती सुधारण्याचे त्यांचे प्रयत्न मात्र, मागासलेपणाची जाती व उपजाती यांच्याशी गल्लत केल्यामुळे, डागळलेले आहेत. याचा परिणाम असा झालेला आहे की वर्णभेद वोकाळतच आहेत; उलट खरोखर कोण मागासलेले आहेत, व ते अमुक धार्मिक गटात आहेत अथवा तमुक पंथाचे किंवा जातीचे आहेत याकडे संपूर्ण दुर्लक्ष्य करून, त्यांना मदत कशी करता येईल याचा विचारच केला जात नाही."[2] ब्राह्मणांखेरीज सर्व म्हैसूरी हिंदू मागासलेले आहेत, असे म्हैसूर सरकारने जाहीर केलेले आहे! सरकारचा हा निर्णय हायकोर्टाने गैर ठरवला. म्हणून , म्हैसूर सरकारने मागासलेपणाचे निकष ठरविण्यासाठी एका **मागासलेले वर्ग समितीची** स्थापना केली. या समितीने असे सुचवले की, "फक्त जात आणि जमात यांच्या आधारेच मागासलेल्या वर्गांची यादी करण्यात यावी आणि साक्षरतेचे प्रमाण व सरकारी नोकरीतील प्रतिनिधित्व यांच्या आधारे त्यांच्या मागासलेपणाचे प्रमाण ठरवले जावे.[3] या समितीने जातीचे

१. पहा :–भारतीय राज्यघटनेची पुढील कलमे :– कलम १५ (४); कलम १६ (४); कलम ३३०(१); कलम ३३०(२).

२. *The Hindu*, August, 1955, quoted in Smith वर उल्लेखलेले प्रकाशन, पृ. ३१५.

३. उद्धृत : Smith, वरील प्रकाशन, पृ. ३१९.

अनुक्रमणिका





काही प्रकारे पुन्हा वर्गीकरण करण्यात यावे, अशी सूचना केली. एक सूचना अशी होती की, लिंगायतांना मागासलेली जमात न मानता त्यांना सुधारलेल्या जमातींत गणण्यात यावे. मागासलेले गणले जाण्याचे अमूल्य फायदे सोडावयाला लिंगायतांनी नकार दिला आणि ह्या सूचनेला तीव्र विरोध केला. या प्रमाणे मागासलेपणात एक खास स्वारस्य निर्माण करण्यात आले. वर्गीकृत नसलेल्या जमातींची अशी सतत ओरड चाललेली असते की विशेष सवलतींचा व अधिकारांचा उपभोग घेणाऱ्या खास वर्गात आपली गणना केली जावी. मागासलेपणात स्वारस्य तर उत्पन्न झालेच आहे, पण जातिनिष्ठा आणि वर्णभेद जास्तच बळकट झालेले आहेत. याचा परिणाम असा झालेला आहे की परका इसम जेव्हा एखाद्या राज्याचे राजकारण पाहतो तेव्हा जातीय संबंधांची मख्खी कळून घेतल्याशिवाय त्याला त्याचा काहीच बोध होत नाही. भारतीय लोकशाहीची मदार जातीयतेच्या कुशल सूत्रचालनावर किती आहे हे राज्यांच्या किंवा स्थानिक पातळीवरल्या राजकारणाचे विश्लेषण करताच उघडे पडते.[१] जिने शपथपूर्वक धर्मनिरपेक्षतेचा स्वीकार करून वर्गहीन व वर्णहीन समाज स्थापण्याच्या ध्येयाला बांधून घेतले आहे, ती भारतीय कम्युनिस्ट पार्टीसुद्धा वर्णव्यवस्थेशी तडजोड करते. आंध्र प्रदेशातील कम्युनिस्ट पार्टीचा इतिहास समजून घ्यावयाचा असेल तर काम्मा जात व तिच्या बरोबर स्पर्धा करणारी रेड्डी जमात यांच्या स्पर्धेचा विचार केल्याशिवाय भागत नाही.[२] केरळात कम्युनिस्ट पार्टीतसुद्धा सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वापेक्षा वर्णव्यवस्थेचा विचार वरचढ ठरल्याचे उदाहरण आढळते. केरळातल्या अल्पकालीन कम्युनिस्ट राजवटीत केरळ सरकारने शासनव्यवस्थेत सुधारणा सुचविण्यासाठी एक समिती नेमली. या समितीचे अध्यक्ष खुद्द मुख्यमंत्री ई. एम्. एस्. नंबुद्रीपाद हे होते. या समितीने असे सुचवले की मागासलेपणाची कसोटी जात ही न मानता, महाराष्ट्रातल्याप्रमाणे आर्थिक निकषांवरच मागासलेपणा ठरवला जावा. अतएव, जातीवर आधारून नोकरीतल्या जागा राखीव ठेवण्याची पद्धत रद्द करण्यात यावी. या बुद्धिवादी दृष्टिकोणाला विरोधक भेटले ते खुद्द नंबुद्रीपादांच्या मंत्रिमंडळात. त्यांनी ही सूचना नापास केली. केरळातील कम्युनिस्ट पार्टीला पाठिंबा देणारात एळवा जमात प्रमुख होती. आणि मागासलेली मानली जात असल्यामुळे ही जमात खास अधिकारांना व सवलतींना पात्र ठरत होती . तिचा रोष पत्करण्याचा धोका स्वीकारावयाला कम्युनिस्ट पार्टी राजी नव्हती. उत्तर प्रदेशातील कम्युनिस्ट नेतृत्वाखालील किसान सभेला जाट जमातीचा पाठिंबा असल्यामुळे, जाटांची विरोधक जी चौहान जमात आहे, तिचा किसान सभेला पाठिंबा मिळू शकला नाही. जातीयतेला व वर्णभेदांना भारतीय राजकारणात वाढते महत्त्व येत चालले आहे याचा पुरावा आता भरपूर उपलब्ध झालेला आहे. ह्यामुळे धर्मनिरपेक्षतेच्या मार्गातले धोके वाढत चालले आहेत हे समजावयाला कठीण नाही. मॉरिस-जोन्सने म्हटले आहे, "वर्ण (अथवा उपजात वा 'जमात') हा परंपरागत राजकारणाचा गाभा

---

१. म्हैसूर राज्याची प्रादेशिक पुनर्रचना होण्यापूर्वी झालेल्या चर्चेत एम्. एन्. श्रीनिवास यांनी म्हटले, "आमच्या राजकीय आणि सामाजिक जीवनात वर्णव्यवस्था इतकी खोल रुजलेली आहे की सर्वजण, नेतेसुद्धा हे तत्त्व मान्य करून चालतात की निदान राज्यसरकारांत तरी मंत्रिमंडळात प्रत्येक जातीचा एक मंत्री हवाच... या निमित्ताने असे सांगावेसे वाटते की वर्णव्यवस्थेचा निर्देश न करता भारताच्या कोणत्याही भागातील प्रांतीय राजकारणाचे स्पष्टीकरण करता येत नाही. " उद्धृत : C. Von Furer-Haimendorf, "Caste and Politics in South Asia," *Politics and Society in India*, (ed.) C. H. Philips, George Allen and Unwin Ltd, London, 1963, p. 54.

२, आंध्र प्रदेशातील जातिभेद आणि कम्युनिस्ट पार्टीचे परस्परसंबंध वर उल्लेखलेल्या "Caste and Politics in India" या पुस्तकात C. Von Furer Haimendorf यांनी थोडक्यात विशद केले आहेत.





आहे. यात एक समग्र सामाजिक वृत्ती प्रकट झालेली आढळते. ती सर्वंकष आणि सर्वसमावेशक आहे. प्रत्येक मनुष्य कोणत्या तरी विशिष्ट वर्णात अथवा जातीय गटात जन्म घेतो, आणि त्याबरोबरच त्याला एका सामाजिक स्थानाचा व कार्याचा वारसा प्राप्त होतो, त्यातून त्याची समग्र वागणुकीविषयीची आणि दृष्टिकोणाची कल्पना तरी निदान निष्पन्न होते : त्याचा धंदा, ज्या कक्षेतून त्याचे आईवडील त्याची वधू निवडतील ती कक्षा, स्वतःच्या व अन्य वर्ण-गटांपासून त्याला कोणते अधिकार प्राप्त होतील व कोणती कर्तव्ये पार पाडावी लागतील– ती, त्याचा स्वतःच्या व इतर वर्णांकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण – या सर्वच कल्पना त्यातून निष्पन्न होतात. ह्या कारणास्तव, आधुनिक राजकारणाच्या विश्वात वर्णवाद सहजासहजी तद्रूप होऊ शकत नाही. आधुनिक एकात्म क्षेत्रात कार्य करणारा एक गट एवढेच त्याचे सहसा स्वरूप नसते. ....जेव्हा तो राजकारणात उतरतो तेव्हा तो नुसती मागण्यांची यादी घेऊन येत नाही तर एक जीवनपद्धती घेऊन येतो."[१]

भारतीय घटनेच्या निर्मात्यांनी टाकलेली सुधारकी पावले व विरोधकाची प्रतिक्रिया

भारतीय राज्यघटनेच्या निर्मात्यांनी वर्णव्यवस्थेच्या काही अत्यंत दुष्ट वैशिष्ट्यांवर सरळ हल्ला चढवला. अस्पृश्यता नष्ट केली गेली आणि तिच्यावर आधारलेले व्यवहार कायदेशीर गुन्हे ठरवले गेले. नागरिकत्वाची व्याख्या व्यक्ती या नात्याने करण्यात आली, जातीच्या सभासदत्वावर आधारून नव्हे. घटनेच्या प्राक्कथनातच सामाजिक समतेचा आदर्श पुकारण्यात आला. घटनेने मागासलेल्या वर्गांच्या उन्नतीसाठी करून ठेवलेल्या तरतुदींमुळे धर्मनिरपेक्षतेच्या मार्गात कोणत्या अडचणी उत्पन्न झाल्या आहेत याची आपण नोंद घेतलेली आहे. याहून जरा अप्रत्यक्ष, पण जास्त प्रभावी आणि परिणामकारक अशा एका सामाजिक धोरणाचा अवलंब करून भारत सरकारने वर्णव्यवस्था नष्ट करण्याचा प्रयत्न चालवला आहे. हे धोरण म्हणजे हिंदूंच्या व्यक्तिगत कायद्यात केल्या जाणाऱ्या सुधारणा. घटनेच्या निर्मात्यांना या गोष्टीची जाणीव होती की वेगवेगळ्या जमातींच्या व्यक्तिगत कायद्यांमध्ये असलेली विविधता ही धर्मनिरपेक्षतेच्या मार्गातील एक धोंड आहे. **राज्य-धोरणाची मार्गदर्शक तत्त्वे** या प्रकरणातील ४४ वे कलम जाहीर करते की, "समग्र भारतात नागरिकांना एकच नागरी कायदा लागू करण्यात येईल या दिशेने राज्य प्रयत्न करील", एकच नागरी कायदा सर्वत्र लागू करण्याच्या प्रयत्नात भारतीय राज्य वर्णभेदांनी बुजबुजलेल्या समाजावर मोठ्या प्रमाणात आक्रमण करीत आहे. समाजाचे नियंत्रण करण्याची हिंदु धर्माची ताकद क्रमशः कमी कमी होत चाललेली आहे. वर्णाचे अधिकारक्षेत्र संकुचित होत चालले आहे.[२]

नाना कायदे पास करून हळू हळू, भारतीय कायदेमंडळाने हिंदूंचे नागरी कायदे सर्वत्र समान रचण्याचे काम चालवले आहे. पण हे काम सोपे नाही; प्रत्येक वेळी सनातन्यांनी सुधारणेची लाट थोपविण्याचा निग्रहाने प्रयत्न चालवलेला दिसून येतो. हिंदु कोड बील पास होण्यापूर्वी जो प्रदीर्घ संघर्ष झाला त्यावरून परंपरेची पकड केवढी जबरदस्त आहे हे दिसून येते. जरी नेहरूंच्या आवेशपूर्ण पाठिंब्यामुळे हिंदु कोड बिल पास करण्याच्या प्रयत्नांना बळ आले, तरी ह्या संघर्षाच्या पहिल्या फेरीत सनातन्यांचाच विजय झाला.[३]

---

१. W. H. Morris–Jones, "India's Political Idioms," in C. H. Philips, वर उल्लेखित, पृ. १३८-१३९.

२. हा मोठाच फायदा म्हटला पाहिजे. पण प्रत्यक्ष व्यवहार, कायदा नव्हे, धर्मनिरपेक्ष तत्त्वांना धरून होत नाहीत.

३. सार्वत्रिक निवडणुकांच्या जराच अगोदर हे बिल काढून घेण्यात आल्यामुळे डॉ. भीमराव आंबेडकरांनी मंत्रिमंडळातील आपल्या पदाचा राजीनामा दिला.

तरीपण, हा विजय पराजयापूर्वीचा तात्पुरता विजय ठरला, कारण सार्वत्रिक निवडणुकांनंतर (१९५२), पुढील वेगवेगळ्या बिलांच्या रूपात कायदेमंडळाने हिंदु कोड बिल भराभर पास केले. हिंदु मॅरेज् बिल, हिंदु सक्सेशन् बिल, हिंदु मायनॉरिटी ॲण्ड गार्डियन्शिप बिल, आणि हिंदु ॲडॉप्शन्स् ॲण्ड मेन्टेनन्स् बिल्.[१] सनातन्यांनी या बिलांना सतत विरोध केला कारण यामुळे आपल्या धार्मिक हक्कांवर गदा येत आहे असे त्यांना वाटत होते. जे राज्य धर्मनिरपेक्षतेचा पुरस्कार करते त्याला धर्ममान्य प्रथांमध्ये हस्तक्षेप करण्याचा अधिकार नाही, असा त्यांचा युक्तिवाद होता. हिंदु मॅरेज बिलाने घटस्फोटाची कायदेशीर तरतूद केली या गोष्टीवर सनातनी विरोधकांनी जळजळीत टीका केली. लक्षावधी हिंदूंच्या दृष्टीने घटस्फोट ही अत्यंत गर्ह्य गोष्ट आहे; समाज घटस्फोटाचा सहज स्वीकार करत नाही. मुख्य म्हणजे, पती आणि पत्नी ही समान आहेत असा जो घटस्फोटाचा अर्थ होतो तो हिंदूंच्या पचनी पडणारा नव्हता. हिंदूंचा आदर्श, मिल्टनच्या शब्दात " He for God and She for God in him. "[२] असा होता. हिंदु महासभेचे नेते, एन्. सी. चतर्जी, पार्लमेंटमध्ये बोलताना क्रोधोन्मादाने थरथरत आहेत असाच भास झाला. चतर्जी म्हणाले, " मनू स्वतः म्हणतो की वैदिक विवाह हा एक संस्कार आहे. तो एक गंभीर बंधन आहे. ते एक अनुलंघनीय लग्न आहे, अतूट लग्न आहे; ते एक अखंड लग्न आहे, तो एक अंतहीन सहप्रवास आहे. ... मी ह्या गृहाच्या प्रत्येक घटकाला असे आवाहन करतो की हिंदूंच्या विधिसंमत धर्मविवाहाला धक्का लावू नका आणि त्यात घटस्फोट घुसडून देऊ नका. "[३]

स्मिथने दाखवून दिल्याप्रमाणे, ह्या बिलांवरील चर्चेचा एक अत्यंत विचित्र भाग म्हणजे कायदेमंत्र्यांनी त्यासाठी केलेला युक्तिवाद. बिलावरील टीकेचा प्रतिकार करताना त्यांनी स्वतः धर्मग्रंथांतले उतारे उद्धृत करण्याचा सपाटा लावला. त्यामुळे चर्चेला वरेचदा हिंदु धर्मग्रंथांच्या अर्थाविषयीच्या वादाचे स्वरूप आले. एका धर्मनिरपेक्ष राज्याच्या मंत्र्याने अशी भूमिका घेणे विसंगत तर होतेच. यापेक्षा जास्त सुसंगत भूमिका अशी कबुली देऊन घेता आली असती की अशा तऱ्हेच्या कायद्याने सामाजिक वर्तनावरील हिंदुधर्माच्या अधिकारमर्यादा कमी होणार हे उघडच होते. कॉन्स्टिटचुएंट ॲसेंब्लीत सर्वांना समान वर्तनाचा कायदा असावा यावर जी चर्चा झाली तीत श्री. के. एम्. मुन्शी म्हणाले, "मात्र मुद्दा हा आहे की, समग्र देशाची जीवनपद्धती एकतत्त्वाधिष्ठित व धर्मनिरपेक्ष व्हावी या दृष्टीने आम्ही आमचा व्यक्तिगत कायदा बदलून संघटित करावा किंवा नाही. आम्हाला आमचा व्यक्तिगत कायदा धर्मापासून विभक्त करावयाचा आहे, सामाजिक संबंधांपासून अथवा वारसाहक्कांविषयीच्या विशिष्ट संबंधितांच्या हक्कापासून विभक्त करायचा आहे. . . .आता अशी वेळ आलेली आहे की धार्मिक प्रथांमध्ये हस्तक्षेप न करता राष्ट्राला एकत्रित आणि संघटित करणे आम्हांला अगत्याचे आहे. परंतु जर पूर्वी धार्मिक प्रथांचा असा अर्थ लावला गेला असेल की त्या समग्र जीवनाचे क्षेत्र व्यापू शकतात, तर मग आता अशी वेळ आलेली आहे की आम्ही निक्षून म्हटले पाहिजे – ' ह्या गोष्टी धर्मात मोडत

---

१. हे बिल् पास करून घेण्याच्या कार्याला नेहरूंनी स्वतःला उत्कटपणे बांधून घेतले होते. नेहरूंना वाटत होते की, " प्रगति आणि प्रतिक्रियाशील वृत्ती यांच्या सामाजिक क्षेत्रातील संघर्षाचे हे प्रतीक आहे. हे मी ह्या बिलाच्या कोणत्याही विशिष्ट कलमाला उद्देशून म्हणत नाही. . . तर ज्या भावनेने हे बिल मांडण्यात येत आहे, तिच्याबद्दल मी हे म्हणत आहे. या भावनेची तळमळ मुक्तीसाठी, आमच्या जनतेच्या विमोचनासाठी आणि मुख्यत्त्वेकरून आमच्या स्त्रीवर्गाच्या विमोचनासाठी आहे– त्यांना जुनाट चालीरीतींच्या शृंखलांमधून मुक्त करावे अशी यामागे तळमळ आहे. " Nehru, Smith ने उद्धृत केलेले. पृ. २८०-८१.

२. *Paradise Lost*, Book iv, line 299.

३. Lok Sabha Debates, 1955, part 2 Vol. 4, col 6855.





नाहीत, त्या निव्वळ धर्मनिरपेक्ष कायदेकानूंच्या क्षेत्रात मोडतात. "[१]

टीकेचा एक सूक्ष्म सूर असाही होता की, ज्या अर्थी इतर जमातींना स्पर्शही न करता फक्त हिंदूंचाच व्यक्तिगत कायदा बदलण्याचा प्रयत्न केला जात होता–त्या अर्थी हिंदूंना खास भेदभावाची व अन्यायाची वागणूक दिली जात होती. या टीकाकारांचा युक्तिवाद असा होता की हे कृत्य धर्मनिरपेक्ष राज्याचे नसून जातिनिष्ठ राज्यांचे होते. याच युक्तिवादाचा एक निराळा प्रकार असा होता की, फक्त हिंदूंच्याच व्यक्तिगत कायद्यात सुधारणा घडवून सरकार हिंदूंवर खास मर्जी दाखवीत होते. याचा अर्थ असा की धर्मनिरपेक्ष राज्य एका धर्माच्या समाजाला खास फायदे मिळवून देत होते. आचार्य कृपलानींनी म्हटल्याप्रमाणे, "जर त्यांनी (कायदेमंडळाच्या संदस्यांनी) आपला सुधारणेचा उत्साह फक्त हिंदु जमातीकडे वळवला, तर घटस्फोटाच्या बाबतीत मुस्लिम अथवा कॅथॅलिक समाजाच्या हिताकडे दुर्लक्ष्य करून हिंदूंवर ते विशेष मर्जी दाखवीत आहेत, हा आरोप त्यांना पत्करावाच लागेल. केवळ ती बहुसंख्याक आहे म्हणून भारतातील एक जमात इतर जमातीपेक्षा जास्त पुढारलेली असावी, असे आपल्याला हवे आहे काय ? जातीयतावादी हिंदूवर असा आरोप आहे की त्यांना इतर जमातीपेक्षा जास्त फायदेशीर अवस्था प्राप्त करावयाची आहे.[२]

यात्रमाणे भारतीय राज्य एका दुष्ट खोडचात अडकलेले आहे. धर्मनिरपेक्षतेची तत्त्वे काटेकोरपणे पाळावयाची म्हटली, तर त्याला कोणत्याही सामाजिक प्रथेत (फक्त "नागरी सुव्यवस्था, नैतिकता, आणि आरोग्य" या कारणांखेरीज कोणत्याही कारणास्तव) हस्तक्षेप करता येणार नाही. याउलट, सामाजिक न्यायाच्या आधुनिक कल्पनेच्या दृष्टीने विचार केला तर भारतीय समाजरचनेत मूलभूत स्वरूपाचे बदल करणे भाग आहे. यात आणखी असे म्हणावेसे वाटते की तूर्त तरी काही काळ, भारतीय राजसत्तेला धर्मनिरपेक्षतेच्या एका अंगाला फाटा देणे भाग पडणार आहे.

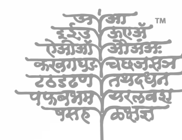
भारतात धर्मनिरपेक्षताच काय, पण प्रत्यक्ष लोकशाहीसुद्धा रुजावयाची असेल तर हिंदु धर्मातच काही मूलभूत बदल व्हावे लागतील, हे पुन्हा पुन्हा सांगण्याची गरज नाही. आर्थर क्वेस्लर म्हणतो त्याप्रमाणे, "हिंदु समाज आणि हिंदु परंपरा यांच्या मुळावरच एखाद्या क्रांतीची कुऱ्हाड पडली तरच पाश्चिमात्य अर्थाने कार्य करणारी लोकशाही भारतात निर्माण होईल."[३] पण जेव्हा राज्य स्वतःच धर्माच्या बाबतीत सुधारणा करू लागते, तेव्हा ते न्याय्य दृष्टीने धर्मनिरपेक्ष राहू शकत नाही. सर्व हिंदंच्या धार्मिक संघटनेअभावी सुधारणेची अपेक्षा राज्याकडून करण्याचा मोह भारतात जास्तच आहे. प्रोफेसर स्मिथ् लिहितात, "धर्मनिरपेक्ष राज्यकल्पनेचा स्वीकार केल्याने राज्याच्या कायदे करण्याच्या अधिकारावर केवढचा मोठ्या मर्यादा पडतात हे आजच्या भारतात फारसे ध्यानात घेतले जात नाही. वारंवार असा प्रश्न विचारला जातो. जर खोल तपशीलात जाऊन सरकार सामाजिक आणि

१. *Constituent Assembly Debates*, Vol. 7 *P.* 547 हिंदु मॅरेज बिलावरील चर्चेत कृपलानी म्हणाले : "जर आपण लोकशाही राज्य करीत असलो, तर मी नम्रपणे सांगू इच्छितो की आपण एकाच जमातीसाठी कायदे करू नयेत. आज हिंदु समाज एकपत्नीवादी आहे. . . आमचे सरकार मुसलमान समाजासाठी एकपत्नीत्वाचे बिल मांडील काय ? माझे प्रिय मित्र कायदेमंत्री एकपत्नीत्वाचा कायदा भारतातील प्रत्येक जमातीला लागू करतील काय ? मी तुम्हाला सांगतो, हाच लोकशाही मार्ग होय ; दुसरा मार्ग जातीयतेचा आहे. फक्त महासभावादीच जातीय वृत्तीचे नाहीत; खुद्द सरकारसुद्धा जातीय वृत्तीचेच आहे. –मग त्याचे म्हणणे काहीही असो." *Lok Sabha Debates*, 1955, Part 2, Vol. 4, co. 7376.

२. उद्धृत : Smith, वर उल्लेखिलेले प्रकाशन, पृ. २८८.

३. उद्धृत : Furer Haimendorf च्या वरील पुस्तकांत, पृ. ६९.

अनुक्रमणिका





आर्थिक जीवनाच्या फार व्यापक क्षेत्रात नियंत्रण चालवते, तर मग अशाच रीतीने त्याला धर्माचे नियंत्रण का करता येऊ नये ? "[१]

धार्मिक कल सांभाळणारे सरकार आणि राजकारण

भारतीय राजसत्ता (विशेषतः राज्य पातळीवरील सरकारे) धर्मनिरपेक्ष आदर्शांचा पाठपुरावा करावयाचा म्हणजे नेमके काय करावयाचे हे जाणत नाही. भारतातील काही राज्य सरकारांनी हिंदु देवळांमध्ये ज्या "सुधारणा" चालविल्या आहेत त्यावरून हेच दिसून येते. १९५० सालचा द मद्रास अॅनिमल अॅण्ड बर्ड सॅक्रिफाईसेस अॅक्ट हे स्वतः राज्यानेच प्रत्यक्ष धर्मात सुधारणा करण्याच्या प्रयत्नाचे एक उदाहरण आहे.[२] अशा सुधारणेला पाठिंबा देणाऱ्यांचा एक युक्तिवाद असा होता की, अशी काही "लांच्छने" नाहीशी केल्यास हिंदु धर्माची प्रतिष्ठा वाढेल. हरिजनांना देवळे खुली करण्यात आली या गोष्टीचा अस्पृश्यता निवारणाशी संबंध नव्हता असे नाही, पण त्यामुळे काही अंशी त्या त्या गटांना स्वतःची देवळे चालविण्याचा जो हक्क होता त्यावर गदा आली. देवळांचा जीर्णोद्धार करणे, "खजिने असलेल्या देवळांचे (कोणताही कलात्मक गुण नसताना) रक्षण करणे, आणि धर्माच्या कारणाला पाठिंबा देणे यातला फरक बहुतेक राज्य-सरकारांना करता आलेला नाही. अलिकडच्या काळात जो देवळांचा उद्धार करण्यात आला त्यात सोमनाथचे उदाहरण डोळ्यात भरण्याइतके ठसठशीत आहे. मे १९५१ मध्ये सोमनाथाचा जीर्णोद्धार करण्यात आला तेव्हा जो लांबलचक आणि तपशीलवार धार्मिक विधी करण्यात आला तो करणे कदाचित् योग्य असू शकेल, मात्र देशाच्या अत्युच्चपदस्थ अधिकाऱ्यांपैकी अनेकांनी त्यात भाग घेतला हे योग्य झाले नाही. देवळातील ज्योतिर्लिंगांच्या प्रतिष्ठापनेच्या विधीत तर भारताच्या राष्ट्राध्यक्षांनी जातीने मोठा भाग घेतला. अशा अधिकृत प्रोत्साहनाचा परिणाम असा होतो की अन्य धर्मीय जनतेच्या मनात शंका आणि गोंधळ उत्पन्न होतात. पाश्चिमात्यांना एखाद्या मनुष्याचे अधिकृत स्थानचे वर्तन आणि त्याचे वैयक्तिक वर्तन यात फरक करणे जास्त सोपे जाते. भारतीयांस असे करणे कठीण जाते. जेव्हा डॉ. राजेन्द्र प्रसाद–जे अत्यंत निष्ठावान् हिंदू होते– अनक धार्मिक विधीत भाग घेत अथवा गंगास्नान करत, तेव्हा भारत हे धर्मनिरपेक्ष राज्य आहे, यावर विश्वास ठेवणे सर्वसाधारण मुस्लिम नागरिकाला जड जाई.[३]

हिंदु धार्मिक विश्वस्त यंत्रणेच्या बाबतीतही भारताने धर्मनिरपेक्षतेशी थोडीफार प्रतारणा केली आहे, असेही दाखवून देता येईल. बहुतेक देवळांचा कारभार अत्यंत गैर रीत्या चालवला जातो आणि कित्येकदा तर मनाला धक्काच बसेल असे त्या कारभाराचे स्वरूप असते, यात शंका नाही. देवळांचा कारभार पाहावयाला स्वेच्छेने तयार असलेल्या स्वतंत्र संघटनांचा अभाव असल्यामुळे, आणि खाजगी कारभाऱ्यांविषयी जनतेला संशय वाटत असल्यामुळे, राज्याला हे काम अंगावर घेणे भाग पडले. धर्माच्या विकासाला मदत करणे आणि पंथनिरपेक्ष दृष्टीने देवळाच्या कारभारात लक्ष्य घालणे यात जो फरक आहे, तो बहुतेक अधिकाऱ्यांना करता येत नाही. मद्रासचा उल्लेख करून स्मिथने म्हटले आहे, "हिंदु धार्मिक विश्वस्त खात्याने हिंदु धर्मात पूर्वी नसलेली धर्मसंघटना आता निर्माण केलेली आहे. ...या धर्मसंघटनेद्वारा हिंदु धर्माची प्रतिष्ठा

---

१. Smith, वर उल्लेखलेले प्रकाशन, पृ. २३१.

२. अधिक तपशिलासाठी, Smith च्या वर उल्लेखलेल्या प्रकाशनाचे नववे प्रकरण – "The Reform of Hindu Temples" पहावे.

३. अधिकारी पदावर असलेल्या व्यक्ति अश्रद्ध अथवा निरीश्वरवादी असाव्यात असा येथे आग्रह धरलेला नाही. पण सार्वजनिक धार्मिक विधीत भाग घेताना अधिकाऱ्यांनी काही संकेत व मर्यादा पाळल्या पाहिजेत, असे आपण करावयाला पाहिजे. असा संकेत आहे की, राष्ट्राध्यक्ष जरी एका राजकीय पक्षाचे सभासद असले तरी त्या पक्षांच्या सभांमध्ये त्यांनी भाग घेऊ नये. त्याचप्रमाणे मंत्र्यांनी व अधिकाऱ्यांनी सार्वजनिकरीत्या कोणत्याही धार्मिक विधीत भाग घेऊ नये, असा संकेत निर्माण करता येईल.





वाढावी म्हणून दीर्घ मुदतीच्या योजना आखल्या जातात...जुन्या देवळांचा जीर्णोद्धार करीत असतानाच देवळातील पूजाअर्चांचे प्रमाणही वाढविले जात आहे." [१] स्मिथने पुढे म्हटले आहे, " असे म्हटल्यास अजिबात अतिशयोक्ती होणार नाही की, धर्मनिरपेक्ष राज्याचा सार्वजनिक अधिकारी म्हणून काम करणारा हिंदु विश्वस्त मंडळांचा कमिशनर हा मद्रास राज्यातील हिंदु धर्मावर जेवढा अधिकार गाजवतो तेवढा अधिकार चर्च आफ् इंग्लंडवर आर्च-बिशप् ऑफ् कँटरबरीसुद्धा गाजवीत नाही.[२] धर्मनिरपेक्षतेचे मर्म आपण भारतात अजूनही नीट उलगडून घेतलेले नाही याची आणखी किती तरी उदाहरणे देता येतील.

आजच्या भारतात राजकीय क्षेत्रातील वस्तुस्थितीत एक निर्णायक बदल झालेला आढळतो तो हा की, क्रमशः पण निखालसपणे सत्तेचे केन्द्र शहरापासून खेड्यांच्या दिशेने सरकत आहे. नेतृत्वासाठी स्पर्धा करण्याइतके प्रौढत्व, अथवा पुरेसा आत्मविश्वास, अजून तरी भारतीय खेडुतात उत्पन्न झालेला नाही. पण आपले हितसंबंध जोपासू शकेल अशा पुढाऱ्यांची निवड करावयाला मात्र तो जरूर शिकला आहे. याप्रमाणे , खेड्यात पाया असलेले एक नवीन नेतृत्व भारतात पुढे येत आहे, आणि लवकरच ह्या देशाच्या सामाजिक व आर्थिक धोरणावर ह्या नेतृत्वाचा निर्णायक प्रभाव पडेल असा संभव दिसतो. ग्रामीण भारताच्या वाढत्या महत्त्वाला गांधीवादी तत्त्वप्रणालीचा आधार आहे. गांधीवादाच्या वारशात ग्रामीणतेच्या ध्येयपूजेइतकी भारतीय लोकशाहीला पुढे मारक ठरेल अशी दुसरी गोष्ट नाही. गांधी म्हणत : "भारताचा प्राण खेड्यात आहे, शहरात नाही." अगदी सुरुवातीलाच, म्हणजे १९३६ साली, गांधींनी जाहीर केले, " जर खेडे नष्ट झाले तर भारत नष्ट झालाच असे समजा. मग तो भारत राहणार नाही. त्याचे जगातले जे खास कार्य आहे, तेच नाहीसे होईल." त्यांना शहरांचा फार तिरस्कार वाटे, व शहरांविषयी त्यांच्या मनात दाट शंका वसत. " मुंबई, कलकत्ता, आणि भारतातली इतर मुख्य शहरे हीच रोगाच्या वस्तीची मूळ ठिकाणे आहेत" असे त्यांनी १९०९ साली एका पत्रात म्हटले होते. स्वतंत्र भारताविषयी गांधींचे असे स्वप्न होते की स्वयंपूर्ण आणि स्वावलंबी खेड्यांचे ते एक जाळे असेल.[३]

भारतात जे रामराज्य निर्माण करता येईल अशी गांधींना आशा वाटत होती, ते आहेत त्या स्थितीतील खेड्यांवर आधारलेले असणार नव्हते तर, आर्थिक आणि सामाजिक विकासाची वरची पातळी गाठलेल्या भावी खेड्यांवर आधारलेले असणार होते. दुर्दैवाने खेड्यात जितकी राजकीय जाणिवेची जागृती झालेली आहे त्यामानाने त्यांचा आर्थिक विकास मात्र मागेच पडलेला आहे. आधुनिक राजकीय संस्थांची सूत्रे कशी चालवावीत हे खेडूत जितका लवकर शिकतो आहे तितक्या लवकर आधुनिक दृष्टिकोणांशी समरस व्हावयाला तो शिकत नाही. राजकारणाच्या दृष्टीने तो आधुनिक आहे, सामाजिक बाबतीत तो रूढीनिष्ठ आहे. याचा परिणाम हा होणार की, राजकीय सत्ता काबीज करून सत्ताधारी पक्ष आपली सामाजिक मूल्यव्यवस्था सर्वांवर लादणार. भारतीय खेड्यांमधली सामाजिक मूल्ये लोकशाहीला व धर्मनिरपेक्षतेला हितकारक नसल्यामुळे, यातच लोकशाही व धर्मनिरपेक्षतेला असलेला फार मोठा धोका दिसून येईल. डॉ. आंबेडकरांनी भारतीय खेड्यांवर जो तीव्र हल्ला चढवला की, "स्थानिकतावादाची तेथे तुंबी झालेली आढळते. अज्ञान, संकुचित वृत्ती, आणि जातीयता यांचा तेथेच बालेकिल्ला आहे"[४]

---

१. Smith, वर उल्लेखलेले पुस्तक, पृ. २५२.

२. हेच प्रकाशन, पृ. २४६.

३. हा आदर्श राज्याच्या धोरणाची मार्गदर्शक तत्त्वे या सदरातील ४० व्या कलमात, भारतीय राज्यघटनेत अंतर्भूत केलेला आहे. यानुसार राज्याने

४. *Constituent Assembly Debates*, Vol. 7 p. 39.

अनुक्रमणिका

–त्या हल्ल्याची सर्वांना माहिती आहेच, तेव्हा त्याची पुनरुक्ती करावयाला नको.[१] येत्या काही वर्षात, निदान नजीकच्या भविष्यकाळात, हे नवे नेतृत्व केवळ खेड्यांची संकुचित, अंधश्रद्ध मूल्येच व्यवहारात आणणार आहे एवढेच नाही, तर ते वर्णव्यवस्थेला राजकारणाचा महत्त्वाचा घटक बनवणार आहे. मॉरिस-जोन्स म्हणतो, "स्वातंत्र्य-प्राप्तीनंतर.... संपूर्णपणे भारतीय स्वरूपाचे शासन आणि संसदीय लोकशाही अंमलात आल्यामुळे, वर्णभेद आणि जातीयता खेड्यांतून बाहेर पडून पूर्वीपेक्षा मोठ्या प्रमाणात केन्द्राच्या दिशेने शिरकाव करू लागली आहेत."[२]

स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर नुसतेच काही जुन्या प्रथांचे पुनरावर्तन झालेले नाही, तर काही विलक्षण उदाहरणे अशीही आढळतात की ज्यात आदिम आणि छू:मंतर-वादी अशा निर्बुद्ध व हट्टाग्रही आचारविचारांकडे लोक परत वळलेले दिसतात. असे सुचवले गेले आहे की स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर , "सती, ठगी, लूटमार, आणि मनुष्यबळी या गोष्टींचे प्रमाण किंचित् वाढीस लागले आहे; आणि यातल्या सर्व नाहीत, तरी निदान बऱ्याच गोष्टी, धर्माच्या नावावर खपविण्यात येतात."[३] डॉ. आशीर्वादम् म्हणतात त्याप्रमाणे ह्या गोष्टी संक्रमणकालात घडणाऱ्या असून त्या कायमच्या नसतील. पण धर्मनिरपेक्षतेच्या उदयाला परिणाम-कारकरीत्या आव्हान देतील असे इतर अनेक धार्मिक रूढींच्या पुनरुत्थानाचे प्रवाह प्रकट होत आहेत.[४] या रूढींच्या पुनरुज्जीवनाची पुढील काही उदाहरणे येथे देता येतील : स्वातंत्र्यानंतर देशाला पुन्हा प्राचीन काळचे **भारत** हे नाव देऊन परंपरागत, मुस्लिमपूर्व, हिंदु काळाचे स्मरण करून देणे; हिंदी भाषेतले उर्दूमधून आलेले शब्द काढून तिचे 'संस्कृति' करण करण्याचा धर्मवेडा आटापीटा करून हिंदी भाषेचे मुस्लिम संस्कृतीशी असलेले नाते तोडणे, हिंदु उत्सवांची आणि मेळचांची वाढती लोकप्रियता (याचे खास दाखले म्हणजे कुंभमेळा आणि रामलीला) आणि अनेक राष्ट्रीय नेत्यांनी त्यात कर्तेपणाने भाग घेऊन त्यांना अप्रत्यक्षपणे दिलेले प्रोत्साहन; धर्मनिरपेक्ष राज्याच्या एका मंत्र्याच्या अध्यक्षतेखाली भारत साधु समाजाची ('पुण्यात्म्यांची') संघटना

१. डॉ. आंबेडकरांनी भारतीय खेड्यांविषयी जे कडकडून वक्तव्य केले (पहा : *Constituent Assembly Debates*, Vol. 7, p. 38 f) त्याचे मार्क्सच्या भारतीय खेड्यांविषयींच्या उद्गारांशी चमत्कारिक साम्य आढळते. १८५३ साली अमेरिकन ट्रिब्यूनमध्ये मार्क्सने "भारतातील ब्रिटिश राजवट" नावाचा एक लेख लिहिला, त्यात तो म्हणतो : "आपल्याला हे विसरून चालणार नाही की ही रम्य खेडी जरी निष्पाप भासत असली तरी ती पौर्वात्य जुलमी सत्तावादाचा भक्कम पाया आहेत; मानवी मनाच्या कक्षा ती संकुचित करून ठेवत आली आहेत, मानवी मनाला त्यांनी अंधश्रद्धेचे उपकरण बनवून टाकले आहे; त्याला रूढीच्या सत्तेची गुलामगिरी पत्करायला लावून त्याची महत्ता हिरावून घेतलेली आहे. . . वर्णभेदांच्या रोगाने आणि गुलामगिरीने दूषित झालेल्या ह्या खेड्यांनी माणसाला बाह्य परिस्थितीच्या हातातले बाहुले बनवून टाकले आहे; त्यामुळे माणूस परिस्थितीवर आपला सार्वभौम अधिकार गाजवू शकत नाही; त्यामुळे स्वयं-विकासशील समाजाचे कधी न बदलणाऱ्या नैसर्गिक नियतीत रूपांतर झालेले आहे." Lewis S. Feuer (ed), *Basic Writings on Politics and Philosophy*, by Marx and Engels, Doubleday & Co., New York, 1959, p. 480.

२. Morris–Jones, वर उल्लेखित, पृ. १४५.

३. Eddy Asirvatham, "Religions and the Unity of India" in *Religious Freedom*, (ed) by J. R. Chandian and M. M. Thomas, Committee of Literature on Social Concerns. Bangalore, 1956, P. 21.

४. पहा : A. R. Desai *Recent Trends in Indian Nationalism*, Popular Book Depot, Bombay, 1960, pp. 132–34. या परिच्छदात रूढींच्या पुनरुज्जीवनाची जी उदाहरणे मी घेतली आहेत, त्यांबद्दल मी डॉ. देसाई यांचा ऋणी आहे.



अनुक्रमणिका



स्थापन होणे, व तिचा भारत सेवक समाजाशी निकटचा संबंध असणे, शैक्षणिक संस्थांमध्ये धार्मिक शिक्षण देण्यात यावे याबाबत नेत्यांनी सतत लावलेला धोशा,[१] ऑल इंडिया रेडियोवर ऐन सकाळीच सुरू होणारा भजनांचा आणि भक्तिगितांचा कार्यक्रम, वगैरे.

राज्याच्या धोरणाच्या मार्गदर्शक तत्त्वांपैकी एक तत्त्व सरळसरळ हिंदूंच्या धर्मभावनेचा आविष्कार करणारे आहे, आणि अ-हिंदू धरून सर्वच भारतीयांच्या मनीषा त्यात प्रकट होतात असे म्हणवत नाही. कलम ४८ असे बजावते की राज्याने गोहत्येस बंदी करावी. या विषयावर कॉन्स्टिटचुएंट असेंब्लीत जो वादविवाद झाला त्यावरून हे स्पष्ट दिसून येते की, राज्याच्या यंत्रणेची सर्वच्या सर्व प्रभावी शक्ती वापरून आपले धार्मिक पूर्वग्रह सर्वांवर लादण्याचा हेका सनातनी हिंदूंनी निग्रहपूर्वक धरला. आपल्या पूर्वग्रहांना बुद्धिनिष्ठ युक्तिवादाचा आधार देण्याचा त्यांनी जो प्रयत्न केला, तो पाहणे मनोरंजक ठरेल. हे उघडच होते की , सनातन्यांनासुद्धा आपण धर्मनिरपेक्षतेचे विरोधक आहोत असा आरोप पत्करावासा वाटत नव्हता ! आपल्या धार्मिक तत्त्वनिष्ठा उघड उघड बोलून दाखविण्याचे नैष्ठिक मनोधैर्य त्यांच्या अंगी नव्हते. कॉन्स्टिटचुएंट ॲसेंब्लीचा एक मुस्लीम सदस्य म्हणाला, " जर राज्यघटनेचे निर्माते, ऊर्फ कॉन्स्टिटचुएंट ॲसेंब्ली, सरळ सरळ पुढे येऊन म्हणाले की, – ' हा आमच्या धर्माचा भाग आहे. गाईचे हत्येपासून संरक्षण झालेच पाहिजे, आणि म्हणून आम्हाला ही गोष्ट मूलभूत हक्कात अथवा मार्गदर्शक तत्त्वात नमूद करावयाची आहे – " तर माझीही त्याला हरकत नाही.

" पण जे ही गोष्ट आर्थिक आघाडीवर आणून तिच्या बचावाचा युक्तिवाद करतात...ते अनेकांच्या मनात असा संशय उत्पन्न करतात की हिंदूंची गोहत्येविषयीची मूळ धारणा, मागील दाराने आत आणून संतुष्ट करण्यात येत आहे. "[२]

धर्मनिरपेक्षतेला सरळ आडवी येणारी भारतीय राजकारणातील आणखी एक गोष्ट म्हणजे जनसंघासारख्या जातीय पक्षाचे उत्तर भारतात, आणि अकालींसारख्या प्रांतीय जातीय पक्षांचे पंजाबात, तसेच डी. एम्. के. सारख्या प्रांतीय जातिवादी पक्षांचे मद्रासमध्ये –वाढत चाललेले बळ. याखेरीज आर. एस्. एस्. सारख्या लढाऊ हिंदुत्वनिष्ठ आणि फॅशिस्टवत् संघटनांचाही जोर वाढतो आहे. भारतातील जातीय पक्षांची तपशीलवार माहिती देण्यासाठी स्वतंत्र पुस्तिकाच लिहावी लागेल. येथे एवढेच लक्षात घ्यावयाचे आहे की सुदैवाने ह्या जातीय पक्षांना प्रभावी नेतृत्व लाभलेले नाही. जेव्हा ह्या पक्षांममधून टिळक आणि अरविंदांसारखे नेते बाहेर पडतील तेव्हा लोकशाही आणि धर्मनिरपेक्षतेच्या कमजोर बुरुजांना उध्वस्त केल्याविना ते राहणार

---

१. १९५९ साली केन्द्रीय शिक्षणमंत्र्यांनी धार्मिक व नैतिक शिक्षणविषयक समिती स्थापली, या समितीच्या अहवालात असे सुचविलेले होते की, " तरुणांच्या मनात चारित्र्यसंपन्नता, शील, उच्च मूल्यांची जाणीव आणि स्वार्थत्यागी वृत्ती बाणविण्यासाठी सरकारने शिक्षणक्षेत्रात धर्माचा अंतर्भाव करावा. " A. R. Desai, " National Integration and Religion, " Sociological Bulletin, Bombay, March 1963, P. 55.

२. *Constituent Assembly Debates*, Vol. 7, P. 578. एका हिंदु सदस्याने असे स्पष्टपणे ध्वनित केले की, आपली धार्मिक मूल्ये कायद्याच्या रूपात आविष्कृत करण्याचा बहुसंख्याकांना हक्क आहे. त्याने म्हटले : " केवळ एखाद्या गोष्टीला धार्मिक अंग आहे म्हणून तिला कायद्याचे स्वरूप देऊ नये, अशा मताच्या लोकांपैकी मी नाही. . . .जर आपल्या लोकसंख्येपैकी तीस कोटींना असे वाटत असेल की ही गोष्ट आपल्या देशाच्या कायद्यात समाविष्ट व्हावी, तर मला असे वाटत नाही की ३५ कोटींचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या आपल्या ह्या ॲसेंब्लीने केवळ तिला धार्मिक अंग आहे ह्या सबबीवर ती गोष्ट वगळावी. " *Constituent Assembly Debates* Vol. 7 p. 574. आता उत्तरेकडील" हिंदी " राज्यांनी गोहत्येवर बंदी घातलेली आहे.

नाहीत. एकदा का हे नेते, पूर्वी जहालांनी जसे केले त्याप्रमाणे देशभक्ती म्हणजेच धर्मभावना आणि ऐहिक प्रगती म्हणजेच पक्षपाती उन्नती असे समीकरण प्रभावीपणे मांडू लागले, तर विनायक दामोदर सावरकर यांच्या शब्दात, " राजकारणाचे हिंदुकरण आणि हिंदु राष्ट्राचे सैनिकीकरण " होण्यास वेळ लागणार नाही.

धर्मनिरपेक्षता आणि भारतपाकसंबंध यांचे नाते

भारतातील धर्मनिरपेक्षतेचे भवितव्य काही अंशी भारत-पाकिस्तान संबंधांवर अवलंबून आहे. भारताच्या शेजाऱ्याच्या मते चार कोटी मुस्लिम लोकसंख्या असलेल्या भारतात धर्मनिरपेक्षता आहे असा भारताचा जो दावा आहे तो शंकास्पद आहे.

पाकिस्तानचे अस्तित्वच धर्मनिरपेक्षतेवर एक-राष्ट्रीयत्व आधारता येत नाही ह्या कल्पनेवर विसंबून आहे. १९४७ पूर्वीच पाकिस्तानच्या निर्मात्यांनी असा दावा केला होता की भारतात (जुन्या अर्थाने) दोन स्पष्टपणे वेगळी ' राष्ट्रीयत्वे ' असताना धर्मनिरपेक्षतेवर राष्ट्रनिर्मिती करणे अशक्य आहे.[१] खेरीज पाकिस्तानने इस्लामी मूल्यांची ध्वजा फडकत ठेवण्याचे व्रत पहिल्यापासूनच पत्करलेले होते (अयूबखानांच्या धर्मनिरपेक्ष लष्करी सत्तेखालीही ह्या व्रताची भूमिका फार थोडी बदलली). भारतीय मुस्लिमांची अशी समजूत करून दिली जात आहे की भारताशी एकनिष्ठ राहणे म्हणजे इस्लामशी द्रोह करणे. पाकिस्तान हे कधीच कबूल करणार नाही की भारतातील मुस्लिमांना व हिंदूंना समान सामाजिक व राजकीय हक्क आहेत. अलिकडे अनेक बिगर मुस्लिम लोक पाकिस्तान सोडून भारतात आले ह्यावरून हे दिसून येते की मनात आल्यास पश्चिम बंगाल व पंजाबसारख्या सीमेवरील राज्यात जातीय असंतोष उत्पन्न करून पाकिस्तान भारतातील धर्मनिरपेक्षतेवर जबरदस्त ताण पाडू शकतो. काश्मीरचा प्रश्न अजूनही भारत पाक संबंधातील एक किल्मिष असल्यामुळे धर्मनिरपेक्ष राज्य उत्पन्न करण्याच्या भारताच्या प्रयत्नांवर पाकिस्तान नक्कीच अप्रत्यक्ष आघात करीत राहील. शिवाय दुर्दैवाची गोष्ट अशी की अनेक भारतीय नेत्यांनी असे उघड म्हटले आहे की काश्मीर हे भारतीय धर्मनिरपेक्षतेचे प्रतीक आहे, आणि म्हणून त्याबाबत पाकिस्तानशी कोणत्याही वाटाघाटी करता येणार नाहीत. धर्मनिरपेक्षतेची अल्पसंख्याकांच्या संरक्षणाशी कशी गल्लत केली जाते याचा हा आणखी एक दाखला होय. अल्पसंख्याकांच्या ' संरक्षणावर ' याप्रमाणे वाजवीहून जास्त भर दिल्यामुळेच भारतीय राज्य अ-हिंदु धर्मनिरपेक्ष तत्त्वांनुसार सामाजिक सुधारणा करण्यास काचकूच करते, व अन्य धर्मांच्या बाबतीत सुधारणा करण्याचे टाळते. याप्रमाणे, स्वातंत्र्योत्तर काळात मुस्लिम कायद्यात जवळजवळ कोणतीही सुधारणा करण्यात आलेली नाही.

सनातनी पाकिस्तान्यांच्या दाव्यांना प्रतिस्पंद मिळतो तो जनसंघासारख्या जातीय पक्षांकडून. काश्मीरच्या प्रश्नावर जातीयतावादी हिंदूनीच जास्त आग्रही भूमिका पत्करलेली आहे (जे काश्मीरमधल्या मुस्लिम बहुसंख्येबद्दल मात्र फारच आर्जवी आस्था दाखवतात !) . इतर पक्षांपेक्षा अशी जास्त आग्रही भूमिका त्यांनी घेण्याचे कारण हेच आहे की पाकिस्तानशी जितके ताणून धरावे तितका भारतातील हिंदु-मुस्लिम संघर्ष वाढत जाईल. याची त्यांना

---

१. मात्र हे ध्यानात घेण्याजोगे आहे की पाकिस्तानचे प्रमुख निर्माते, कॉन्स्टिटयुएंट ॲसेंब्लीत आर्जवून सांगत होते की नव्या राष्ट्राची राज्यरचना जातिनिरपेक्ष तत्त्वांवर व्हावी, ज्यामुळे धर्मनिरपेक्षतेचाच स्वीकार होतो. महंमदअल्ली जिना, गव्हर्नर जनरलच्या नात्याने कॉन्स्टिटयुएंट ॲसेंब्लीचे उद्घाटन करताना म्हणाले, " अशा एकात्म भावाने कार्य करा की तुमच्यापैकी प्रत्येक जण, त्याची जात कोणतीही असेना. . .त्याची जमात, रंग, श्रद्धा काही का असेना, प्रथम आणि अखेरपर्यंत या राष्ट्राचा समान हक्कधारी, समान अधिकार-भोक्ता, समान कर्तव्यांनी बद्ध असा नागरिक आहे. . . . तुमचा धर्म, जातपात, श्रद्धा, यांचा ह्या राज्याशी काहीएक संबंध नाही. " उद्धृत : Hugh Tinker, *India and Pakistan, A Political Analysis*, Praeger, New York, 1963, p. 72.

अनुक्रमणिका





पक्की जाणीव आहे. पाकिस्तानविरोधी वृत्तीचे मुस्लिमविरोधी वृत्तीत त्वरित रूपांतर करता येते, व त्यामुळे हिंदूंची जातीय वृत्ती बळकट करता येते.[१]

नेतृत्वशील भूमिकेपासून बुद्धिवंतांनी घेतलेली माघार

धर्मनिरपेक्षतेच्या मार्गात आडवे येऊ पाहणारे आजच्या भारतातले हे काही प्रवाह. यातील फारच थोडयांची येथे चर्चा केली, आणि तीही फारच थोडक्यात. प्रस्तुत विषयाशी प्रत्यक्षरीत्या संबद्ध नसलेली, पण भविष्यकालात त्याच्यावर जोरदार परिणाम करू शकेल अशी, एक घटना म्हणजे भारतीय बुद्धिवंतांनी आपल्या पूर्वीच्या नेतृत्वशील भूमिकेपासून क्रमशः घेतलेली माघार. आजचा बुद्धिवंत (कल्पनेत का होईना, पण उत्कटपणे) आपण जनतेपासन दुरावलो आहोत असे मानताना दिसतो. यामुळे कित्येक बुद्धिवंत पाश्चिमात्यांना दोष देतात आणि पाश्चिमात्य संस्कृतीचा जाणीवपूर्वक त्याग करून भारताशी 'खरोखर' तद्रूप होण्याचा प्रयत्न करतात. याचे पर्यवसान बरेचदा भारतीय 'आत्मिक मूल्यां' चे पूजन करून पाश्चिमात्य 'वर्गीय जडवादाची" निर्भर्त्सना करण्यात होते. (गूढवादी अरविंदांपासून कादंबरीकार राजा राव यांच्यापर्यंत पारंपरिक मूल्यांतच श्रेय शोधणाऱ्या भारतीय बुद्धिवंतांची एक लांबलचक यादी देता येईल.) "सुसंस्कृतां"नी याप्रमाणे जंतरमंतरवादाकडे झुकू लागावे ही गोष्ट धर्मनिरपेक्षतेच्या दृष्टीने काही सुचिन्ह नाही.

इतर अधिक महत्त्वाचे प्रश्न

विशिष्ट सामाजिक किंवा राजकीय प्रश्नाविषयीच आस्था दाखविल्याने अनेकदा एखादा निरीक्षक इतर तितक्याच अथवा जास्त महत्त्वाच्या प्रश्नांकडे दुर्लक्ष करतो. येथे असे सुचवलेले नाही की धर्मनिरपेक्षतेचा प्रश्न सोडविल्यानेच केवळ भारतीय लोकशाहीचे भवितव्य उजळून निघेल. भारतात लोकशाहीच्या मार्गात धर्मनिरपेक्षतेपेक्षाही जास्त महत्त्वाचे प्रश्न आहेत. भारतीय लोकशाहीच्या मार्गातले तातडीचे धोके आर्थिक व मनुष्यसंख्यासंबद्ध आहेत. हे प्रश्न सोडवले नाहीत तर कितीही धर्मनिरपेक्ष असलेली लोकशाही उन्मळून पडेल. पण भारतीय राजकारणाचा ऱ्हस्व दृष्टीने व संकुचित विचार करण्यातही धोका आहे. सध्या राजकारण काळोख्या रंगात रंगविण्याकडे व त्याला उजळपणाचा स्पर्श होऊ न देण्याकडे अनेकांचा कल दिसतो. भारतीय संस्थांचा व व्यवस्थांचा विचार नेहमी पाश्चिमात्य मानदंडांनुसार (तोही प्रत्यक्षातल्या नव्हे तर आदर्शातल्या) करण्याकडे आज कल आहे. आपण भारतावरून लक्ष्य काढून घेतले व आजूबाजूला नजर फिरविली तरच आपल्याला आपली नजर नीट बसते आहे असे दिसते. असे केल्यावर ज्या गोष्टी होऊ शकल्या नाहीत त्यांबद्दलचा खेद कमी होतो आणि जे आतापर्यंत करणे शक्य झाले आहे त्याबद्दल जास्त आभार मानावेसे वाटतात. पुढे धोके आहेत, आणि भवितव्य अनिश्चित आहे खरे, पण धर्मनिरपेक्षतेशी तडजोडी कराव्या लागल्या यापेक्षाही तिला खग्रास ग्रहण लागू शकलेले नाही, याचा दिलासा पुरेसा आहे.

---

१. भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाने पाकिस्तानविरोधी (तो साम्राज्यवादी राष्ट्रांचा हस्तक आहे म्हणून) भूमिका घ्यावी हे जरा चमत्कारिक वाटते. कारण असे केल्याने अप्रत्यक्षपणे मुस्लिमविरोधी भावना चेतवल्या जातात आणि प्रतिगामींचे हात बळकट केले जातात.





डॉ. यू. म. पठाण

प्राचीन चरित्रात्मक लेखनाचे एक माध्यम : लीळा

प्राचीन मराठी चरित्रात्मक (गद्य) लेखन लीळांनी समृद्ध झाले आहे. 'लीळा' हा शब्द सकृत्‌दर्शनी अपरिचित व अपभ्रष्ट वाटला तरी प्राचीन गद्याशी आपला परिचय जसजसा वृद्धिगत होत जातो तसतसा 'लीळा" हा शब्दही आपल्याला जवळिकीचा, नेहमीच्या सरावातला वाटू लागतो. आणि त्याचे मूळ रूप 'लीला' हेच काहीसे परके व थोडसे औपचारिक वाटू लागते.

तथापि 'लीला' या शब्दाशी 'लीळा' या शब्दाचे घनिष्ट नाते आहे हेही आपण विसरू शकत नाही. 'लीळा' हा शब्द-विशेषच मराठी मनाला यादवकालाकडे आकर्षित करण्यास समर्थ आहे. 'लीळा' ह्या शब्दाच्या उच्चाराबरोबरच त्याच्या अर्थाच्या बहुविध, बहुरंगी, अनेकसंदर्भसूचक छटाही आपल्याला आठवल्याशिवाय राहत नाहीत. आणि मग एक एक महानुभाव या लीळांतून अवतरतात, साकार होतात. स्वत: ऐवजी 'एथौनि' म्हणणारे 'सर्वज्ञ'ही येथेच आपल्याला भेटतात. आणि 'आवो मेली जाये" म्हणून शिवी हासडून आपल्याला एकदम चमकविणारे 'श्रीप्रभू'ही आपल्यासवे हिंडतात, फिरतात आणि ही सर्व मंडळी अचानक 'बीजे' करतात, तेव्हा त्यांच्या सहवासास पारख्या झालेल्या मनास अनिवार हुरहूर लागून राहते.

"लीळा-चरित्र", "ऋद्धिपुर-लीळा" (श्रीगोविंद-प्रभु चरित्र) आणि "स्मृति-स्थळ" या तिन्ही चरित्रग्रंथांचे स्वरूप जवळ जवळ सारखेच आहे. त्यांतल्या त्यात 'लीळा-चरित्र" आणि "ऋद्धिपुर लीळा" या दोन ग्रंथातील साम्य तर विशेष लक्षणीय आहे. ज्या काळी मराठी प्रबंधात्मक काव्य आपला ऐसपैस प्रपंच थाटीत होते, आणि मराठी गद्य शिला-लेख-ताम्रपटादी कोरीव लेखांतून कशीबशी नागमोडी वळणे घेत होते, त्याच वेळी महानुभाव संप्रदायाची बीजेही पेरली जात होती. यादवकालाच्या सुमारास या बीजांना श्रीगोविंदप्रभु आणि श्रीचक्रधर यांच्या रूपाने अंकुर आले, त्यांचा प्रचंड वटवृक्ष झाला आणि त्या छायेत आजच्या विसाव्या शतकातही या संप्रदायाचे अनुयायी विसावले आहेत.

लीळांचा उगम

गोविंदप्रभु, चक्रधर आणि नागदेवाचार्य ह्या तिन्ही व्यक्ती नसून पंथदृष्टचा तरी विभूतीच होत्या. यापैकी गोविंदप्रभु ऊर्फ गुंडम राऊळ यांचा अनुग्रह चक्रधर यांना लाभला व चक्रधरांच्या कर्तृत्वाने पंथप्रवर्तन झाले, पंथाचा प्रचंड विस्तार झाला. नागदेवाचार्य हे तर पंथाचे प्रमुख आचार्य. त्यांच्या मार्गदर्शनानेच 'निर्नायकी' झाल्यावर पंथाने आज्ञाधारकपणे वाटचाल केली. यावरून या तिन्ही व्यक्तींचे माहात्म्य सहज लक्षात यावे. चक्रधरांच्या निधनानंतर वियोगी व शोकाकुल पंथानुयायी श्री-गोविंदप्रभूंच्या आश्रयास आले व त्या शोकमग्न स्थितीतच, स्वामींच्या आठवातूनच, पहिल्या 'लीळे'चा उगम झाला.

आणि या उगमाबरोबरच एका अपूर्व संशोधनासही प्रारंभ झाला. स्वामींच्या जीवनात घडलेले सर्वच प्रसंग कुणाला ठाऊक होते ? प्रत्येक शिष्याला काही काळच स्वामींचा सहवास लाभलेला. त्यांच्या आधारे त्यांच्या जीवनाचे सुस्पष्ट चित्र कसे रेखाटावयाचे ? अर्थातच यासाठी स्वामी जेथे जेथे गेले तेथे, व स्वामींचे शिष्य जेथे जेथे होते तेथे जाण भाग होते. ह्या कष्ट-प्रद कार्याची धुरा म्हाइंभट्टाने उचलली आणि 'गोसावियांचिया सहस्र लीळांचा' प्रचंड पर्वत त्याने उभारला.

हे काम सकृत्‌दर्शनी वाटले तितके सोपे नव्हते. कधी म्हाइंभट "गोसावियांचिया लीळा शोधावीया" जात, तर त्याच वेळी एकादा माहितगार खेइभट कृषिकर्म करण्यास जात असे. " खेइभट कृषिकर्म करीति : आणि म्हाइंभट तयां मागां मागां गोसा-





वियांचिया लीळा पुंसती : खेइभट सांघति : त्या म्हाइंभट नमस्कारूनि घेती [१].

कधी म्हाइंभट विजनवासात मौन धरून बसले असताना एकादा गदानायक समोरून दंडवत करून निघन जात असे. त्याचे विस्मरण झाल्यामुळे म्हाइंभट त्याला ओळखत नसत आणि तो "गदानायक" हे नंतर कळल्यावर "आहा कटकटा : मी पापीया बोलता तरि याते गोसावियांचिया लीळा पुसता :" असा पश्चात्ताप करण्याची पाळीही त्यांच्यावर येत असे.

या लीळांची 'शोधणी' करावयाची म्हणजे "उपाध्यांचिये अनुभवीचीया, त्या उपाध्याते पुसाविया : नाथोचीये अनुभवीचीया तिया नाथोते पुसावीया : साधांचीये अनुभवीचीया, तिया साधांते पुसावीया : यैसीयाचि परी ज्याचीये अनुभवीचीया, त्या त्यातेचि पुसाविया :"

आणि एवढे पुसून तरी भागणार आहे का? शेवटी जमलेल्या या सामग्रीपेक्षा " होये ते भटोबास मानिति : नव्हे तेथ म्हणति, "हे श्रीमुखीचे सब्द नव्हेति : हे होति :" -तेव्हा कुठे एकादी लीळा पदरात पडायची ! आणि मग लीळांच्या अवतारकार्यास प्रारंभ व्हावयाचा.

'लीळाचरित्र', ऋद्धिपुरलीळा' व 'स्मृतिस्थळ' या चरित्रग्रंथातील लीळांचा संग्रह कमी अधिक प्रमाणात याच पद्धतीने झाला आहे.

लीळेचे स्वरूप : एक विशेष अनुभव

पण या 'लीळा' म्हणजे केवळ प्रसंग, आठवणी, आख्यायिका, गोष्टी किंवा स्मृती आहेत काय? आजवर यांच्यासंबंधी जे लेखन झाले आहे, त्यात बहुशः 'लीळा' या शब्दाचा वरीलपैकी कोणता ना कोणता तरी एक अर्थ या चरित्रग्रंथांच्या संपादकांनी गृहीत तरी धरून त्याचे विवेचन केले आहे किंवा तो अर्थ स्पष्टपणे सांगून तरी टाकला आहे.[२] वस्तुतः 'लीळा' हा शब्द एवढेच अर्थ व्यक्त करीत नाही. प्रत्येक लीळा ही त्या चरित्रनायकाच्या जीवनात घडलेल्या घटनांपैकी एक विशिष्ट घटना आहे. एक (पंथदृष्टचा का होइना) विशेष अनुभव आहे. हा अनुभव ती घटना घडत असताना निवेदकाने पाहिला आहे किंवा त्याविषयी त्याने ऐकले आहे. हा अनुभव पुन्हा जिवंत करण्याचा, त्याला आपल्या स्मृतिनुरूप यथातथ्य रूप देण्याचा तो प्रयत्न करीत आहे. आणि हा प्रयत्न प्रामाणिक व्हावा, व मूळ, अनुभव विरूप होऊ नये याची दक्षता "वासना" "शोध" किंवा "मार्गरूढी" सांगणारे निवेदक घेत आहेत. अशा प्रकारे चरित्र-नायकाच्या जीवनातील ती घटना किंवा तो अनुभव अधिकाधिक परिष्कृत होत आहे. आणि एवढे झाल्यावरही भटोबासासारख्या चरित्रनायकाच्या समकालीन असलेल्या एकाद्या आचार्याकडून "हे श्रीमुखीचे सब्द होति : हे नव्हेति " हा शिक्कामोर्तब करून घेणे आवश्यक आहे. लीळांमधील या वासना, शोध, मार्गरूढी इ. मुळे अनुभवनिवेदनात व्यत्यय मात्र मुळीच येत नाही. निवेदनाची गती येथे कुंठित न होता उलट ती वाढते. लीळा येथे अधिक चौकस, समंजस होते. ती दुराग्रह न धरता सत्याची धूसर पाऊलवाट चोखाळू लागते. आणि मग ही लीळा प्रसंग, आठवण, गोष्ट, आख्यायिका यापेक्षाही काही अधिक देऊ लागते. जेथे लीळा केवळ अनावश्यक माहिती सांगत बसते तेथे कदाचित ती मनाचा तितकासा ठाव घेत नाही. (याचा दोष निवेदकाऐवजी संकलनकारासच द्यावयास नको काय? मात्र जेथे निवेदकच मूळ प्रसंगांशी वा घटनेशी समरस होतो, त्यावेळी त्या लीळेचे प्रत्ययकारित्व व तिची कलात्मकता, प्रकट झाल्याशिवाय राहत नाही.

प्रत्येक लीळा म्हणजे केवळ एकादा प्रसंग असे म्हणता येईल काय? चक्रधर-चरित्रातील[३] 'पुरस्वीकार', द्यूतक्रीडा', 'आंध्रदेशी तैलयकारा भेटी' पंचकौळाचार्य ग्रहोनिवृत्ती", "भांडारेकरा

---

१. 'स्मृतिस्थळ,' सं. वा. ना. देशपांडे, स्मृ. क्र. १४०, पृ. ४८

२. 'लीळाचरित्र :' एकांक, सं. डॉ. शं. गो. तुळपुळे, प्रस्ता. पृ. ४

३. "लीळाचरित्र :" एकांक, सं. डॉ. शं. गो. तुळपुळे, ली. क्र. ५, ६, ११, १९, ३०, ३६, ३७, ४५, ५४, ५५.

देहावसान," "चोरसांघाती सोडविणे", किंवा "वेठी जाणे", "विष्णुस्वामी घुटिकासिद्धी-कथन", "घोडेया स्थिती" आणि "औदास्यस्वीकार" हे केवळ प्रसंगच आहेत काय? ऋद्धिपुरलीळेतील[१] 'आबाइसा वस्त्र घेववणे,' 'माहादाइसाची अमृतफळे आरोगणे,", तीकोपाध्या मृत्यु सुचवणे," मातांगा स्तीती," वाणीया ग्रही खाजे आरोगणे, किंवा "उपासन्यां घरी आसु खेळु" 'मातांगपव्हेचे उदकपान, कापुसु पाहाळीं बाळक नीजविणे" "लेकुरवासवे आरोगणे", "सामर्थ्य प्रकासणे", विव्हावो स्वीकारू" किंवा 'स्मृतिस्थळातील[२]" "माझा केसव सुकयोगिंद म्हणणे," 'उद्धरण स्तोत्र बंध निष्करणे", "श्री-'चक्रधरू' उच्चारश्रवणे महादाइ अपत्यालिंगन देणे, गौराइसा निरूपणी कोथळोवा झाड कथन", 'माहादायी वोवीया गायेन" या लीळांना अनक्रमे गोविंदप्रभूंच्या वा भटोबासांच्या जीवनातील केवळ प्रसंगच म्हणता येईल का? घटना वा प्रसंग यांच्या-पेक्षा या लीळांचे अर्थमूल्य निश्चित अधिक व काकण-भर सरस आहे. या केवळ स्मृती वा आठवणीच आहेत काय? आठवणीत आणि या लीळात काहीच फरक नाही काय? आठवणी किंवा स्मृती यांच्या-पेक्षाही काही अधिक देण्याचे सामर्थ्य त्यांच्यामध्ये निश्चितपणे आहे हे नाकारता येणार नाही. द्यूतक्रीडा हा प्रसंग तसा सामान्यच चारचौघांच्या जीवनात तो आढळत नाही असे नाही पण स्वामींच्या जीवनात तो प्रसंग लीळेचे रूप धारण करतो...एका पंथ-प्रवर्तकाच्या जीवनाच्या environment मध्येच या प्रसंगास आगळे सामर्थ्य प्राप्त होते, त्याचे स्वतःचे असे रूप गवसते. आबाइसास वस्त्र घ्यावयास लावणे हा गोविंदप्रभुचरित्रातील वरकरणी दिसणारा सामान्य प्रसंग खरा पण लीळेच्या रूपाने तो अवतरतो तेव्हा आबाइसाचा वस्त्रस्वीकार तिच्या "मी वस्त्र काइ करीत? मज गोसावीचि पांगरूण आणि गोसावीचि आंथरूण' या उद्गारांच्या पार्श्वभूमीवर एका वेगळ्या जाणीवेचा प्रत्यय आणून देत नाही काय? 'स्मृति-स्थळां'तील "उद्धरणस्तोत्रबंध निष्करणे" ह्या लीळेचा सारा प्रपंच चार सहा वाक्यांचाच, पण त्यातील "नको गा केशा-वदेया : येणे [illegible]ीया म्हांतारीया नागवातील : या वाक्यास किती महत्त्वपूर्ण अर्थ प्राप्त झाला आहे! हे वाक्य आज केवळ भटोवासाच्या तोंडचेच एक साधे वाक्य– एक 'स्मृतिस्थळ' म्हणून उरले नसून तो महानुभावांचा व महाराष्ट्रीयांचा अभिमानबिंदू किंवा 'अस्मिता-स्थळ' झालेले नाही काय? असे का व्हावे? या प्रसंगांना लाभलेली पार्श्वभूमीच त्यांना अनेक संदर्भ देते आणि म्हणूनच ते केवळ साधेसुधे प्रसंग उरत नाहीत आणि विविध घटनांच्या समूहात– setting मध्ये त्यांना एक अपरिहार्य असे स्थान लाभते. चरित्रनायकाचे जीवन हा केन्द्रबिंदू मानला तर या लीळातील विविध सूचितार्थ वा अनुभव त्या केन्द्रबिंदू (pivot) च्या दिशेनेच निरंतर प्रवास करताना आढळतील. हा प्रवास जसा लौकिक तसाच अलौकिकही आहे. इह आणि पर यांच्या सीमारेषा या प्रवासात बेमालूमपणे कधी मिसळून जातात, हे येथे जाणवतदेखील नाही. सर्व जीवनाभोवती गुंफलेली आध्यात्मिक अनुभवांची वीण या लीळांतून झिरमिरताना आढळते. एका "सामाजिक" प्रधानपुत्राचे किंवा "साता वरिखा मुंजिबंधन' झाल्यावर चार दिवसातच ज्याला 'भिक्षां देही' ची दीक्षा मिळाली त्या बालकाचे रूपान्तर एका अपूर्व विभूतीत कसे होते, या गोष्टीचा उलगडा या सर्व लीळा करतात. त्यामुळे केवळ 'प्रसंग' या शब्दातील जो सामान्य अर्थ तो त्या व्यक्त करीत नसून त्या निश्चितपणे अधिक अर्थ-सघन वाटतात. या तिन्ही चरित्रग्रंथातील केवळ दहा दहा लीळा जरी आपण वाचल्या तरी त्यातून चरित्रनायकाचे व्यवच्छेदकत्व उठून दिसते. प्रत्येक लीळा ही आपल्या परीने स्वतंत्र असली तरी ती

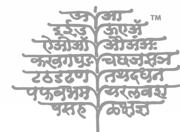
१. "श्रीगोविंदप्रभुचरित्र :" सं. डॉ. वि. भि. कोलते, ली. क्र. १२२, ८९, ८३, ७३, ५३, ५४, २३, १०, ५, ३, २२४.

२. "स्मृतिस्थळ :" सं. वा. ना. देशपांडे, स्मृ. क्र. १३, १५, ६२, ७६, ८१, ९७, १२३.

या संपूर्ण कलाकृतीचा एक अविभाज्य घटक म्हणूनही आपल्या लक्षात राहते. या प्राचीन चरित्रांच्या घटनेसही लीळांच्या वैशिष्ट्यपूर्ण संघटनेशिवाय अस्तित्वच उरत नाही. ही संघटना अशी काही मौजेची आहे की तिच्यामध्ये बव्हंशी 'Part for the whole आणि 'whole for the part' या दोन्ही तत्त्वांचा सहज प्रत्यय यावा. एकादी लीळा एकाद्या चरित्रग्रंथातून उचलली की ती चटकन त्या विशिष्ट चरित्रनायकाचाच निर्देश करते. 'लीळा-चरित्र' आणि 'ऋद्धिपुरलीळा' यात ही गोष्ट विशेषेकरून जाणवते. एकांक, पूर्वार्थ वा उत्तरार्ध यातील लीळा 'ऋद्धिपुरलीळे' त मिसळल्या तर त्या आपले वेगळेपण राखून आपल्या चरित्रनायकाच्या जीवनाशी एकनिष्ठ राहतात. याचे कारण हेच आहे. (यातील संकलकाचे श्रेयही अमान्य करण्याची आवश्यकता नाही.) 'ऋद्धिपुरलीळे' तील गोविंद-प्रभूंच्या लीळा 'लीळाचरित्रात' कितपत चपखलपणे बसतील ? एका व्यक्तीच्या चरित्रातील घटना दुसऱ्या व्यक्तीच्या चरित्रात मिसळण्याची कल्पना काहीशी तर्कविसंगत वाटणे स्वाभाविक आहे. आधुनिक चरित्र ग्रंथात तर अशी सरमिसळ होणे केवळ अशक्य आहे. तथापि लीळा-वाङ्मयात मात्र हे अशक्य नाही. लीळांचे संकलन करीत असताना आणि तेही बहुधा एकच व्यक्ती जवळ जवळ समकालीन असलेल्या दोन तीन चरित्रनायकांच्या जीवनातील घटनांचे संकलन करीत असताना असे घडण शक्य आहे. तथापि लीळेतील प्रसंगामुळे ज्या चरित्रनायकाच्या चरित्रग्रंथात सदर लीळेचा समावेश होणे हेही तितकेच उचित व आवश्यक आहे. चक्रधरांवर गोविंदप्रभूंचा अनुग्रह झाला, या लीळेचा समावेश "ऋद्धिपुरलीळे'त झाला नाही तरी "लीळाचरित्रा'त मात्र होणे अपरिहार्य आहे.[१] "लीळांच्या शोधणी" ची प्रक्रिया लक्षात घेतल्यास या सर्व गोष्टींचा उलगडा जसा होतो तसाच लीळांच्या कर्त्यावरही प्रकाश पडतो. हे प्राचीन लीळाग्रंथ म्हणज म्हाइंभट किंवा नरेन्द्र परशराम, मालोबास, –गुर्जर शिवबास ह्यांचे स्वतंत्र कर्तृत्व कितपत आहे या प्रश्नाभोवती यावेळी आपले मन रेंगाळते. वस्तुतः या लीळांतील प्रसंग जेव्हा घडले तेव्हा चरित्र-नायक व 'सामाजिक-सांप्रदायिक' मंडळी उपस्थित होती. कुणी ना कुणी-तरी ते प्रसंग प्रत्यक्ष घडताना पाहिलेले होते पण त्यावेळी ते प्रसंग समाजमनाच्या स्मृतिकोशात नोंदले गेले होते, जतन केले गेले होते. प्रचण्ड अशा भौगोलिक परिसरात विखुरलेले हे स्मृतिधन एकत्र करण्याची आवश्यकता भासली ती चरित्रनायकाच्या अवतार-कार्य-समाप्तीनंतर चरित्रनायकाचा अभाव जाणवल्यावर व्यक्तिमनाच्या संपुटात साठवलेल्या या स्मृतिरूप ठेव्याने सामाजिक रूप घेतले. स्मरण-भक्तीतून आठवातून, वियोगातून ते प्रसंग पुन्हा सांगण्याची , प्रतिपादण्याची कल्पना वाढीस लागली. अर्थात् या क्षणीच प्राचीन मराठी चरित्र-वाङ्मय आपले स्वतःचे असे रूप शोधण्याचा अप्रतिहत प्रयत्न करीत होते. हा कृत्रिम भावनाहीन प्रयत्न नसून अत्यंत नैसर्गिक, स्वाभाविक, उत्स्फूर्त असा, प्रयत्न होता. चरित्रनायकाच्या जीवनातील प्रसंगांना अशा प्रकारे 'लीळां' चे रूप येत होते. आणि या लीळाच समाजमनात पुढे अधिष्ठित झाल्या होत्या. 'एकी वासना' दुजी वासना' हे शब्द लीळांत येण्याचे प्रयोजन तरी दुसरे काय आहे'? एकच प्रसंग अनेक जणांनी पाहिल्यावर किंवा ऐकल्यावर, त्याविषयी जेव्हा कुणी पुन्हा उल्लेख करतो, त्यावेळी 'असे असे घडले नसून मी म्हणतो तसे घडले' असे एक जण म्हणतो तर दुसरा त्यात काही वेगळीच पुस्ती-दुरुस्ती सुचवितो. अशा प्रकारे वासना शोध व मार्गरूढी जेव्हा सांगण्यात येते त्याच वेळी तो प्रसंग आता केवळ व्यक्तींचा म्हणून उरला नसून संपूर्ण समाजाचा झाला असल्याचे आपल्या लक्षात येते. आणि म्हणूनच या प्रसंग-निवेदनामागेच व्यक्तिगत कर्तृत्वाऐवजी सामाजिक कर्तृत्व आहे हेही मान्य करावे लागते. येथे लीळांची तुलना लोककथांशी करण्याचा मोह होणे स्वाभाविक आहे. फक्त लोक-कथांची प्रकृती आणि लीळांची प्रकृती यात मुळातच वेगळेपण आहे याचे मात्र येथे विस्मरण होऊ नये. लीळांमधील ऐतिहासिक व वैचारिक अंश अमान्य केल्यास त्यांच्यावर अन्याय केल्यासारखे होईल. लोककथात वा लोकसाहित्यात अशा स्वरूपाच्या

१. 'लीळा चरित्रः' एकांक, ली. क्र. ७ (डॉ. तुळपुळे व श्री. नेने यांनी संपादिलेल्या प्रती)

अनुक्रमणिका





मूल्याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न आपण करीत नाही व तसे करणे उचितही ठरणार नाही, तसेच लोककथांची जडणघडण ज्या कल्पनाबंधाच्या Motif च्या साहाय्याने होते, तशा प्रकारचा Motif या चरित्रग्रंथातील लीळांमागे आहे की काय, याचा शोध घेणेही अप्रस्तुत ठरण्याची शक्यता आहे. कारण या लीळांना एका व्यक्तिविशेषाच्या वा विभूतिविशेषाच्या जीवनाची–नाही म्हटली तरी बरीचशी वास्तव बैठक आहे आणि त्यातील घटित प्रसंगाऐवजी दुसरा एकादा कल्पनाबंध Motif त्यांना चिकटविण्याचा प्रयत्न केल्यास चटकन एकी वासना, दुजी वासना शोध, मार्ग रूढी व वृद्धाचार त्या वांडगुळासारख्या वर वर चिकटविलेल्या भागांचा समाचार घेऊन आपल्याला सत्याचा मागोवा घेण्यास भाग पाडतात. त्यामुळे लीळा त्या विभूतीच्या जीवनाचे सूत्र सोडून भरकटत नाही. आपल्यामध्ये एक प्रकारची सुव्यवस्था, सुसंघटना प्रस्थापित करण्याचा ती आपण होऊन प्रयत्न करू लागते. ही लीळा त्या विभूतीच्या जीवनाचा एक अविभाज्य भाग असल्यानेच तिला त्यापासून विलग करता येत नाही व संकलनकर्त्याने तसे केल्यास त्याची चूक वाचकांच्या लक्षात आणून देण्याचे सामर्थ्यही तिच्यात निश्चितपणे असते.

लीळांतील वैचारिक भागाचे महत्त्व

काही लीळांत विचारात्मक स्वरूपाचाही भाग असतो, असा उल्लेख वर केला आहे. ह्या विचारांशाचे दर्शन घडविणाऱ्या लीळा एकूण लीळांच्या संख्येच्या मानाने कमी आहेत हे मान्य करावयास हवे. तथापि तो भाग दुर्लक्षून मात्र चालणार नाही. लीळाचरित्रातील चक्रधराच्या सूक्तांनीच पुढे महानुभाव तत्वज्ञानाचा पाया घातला नाही काय ? विशिष्ट लीळेत एकादा विशिष्ट प्रसंग येतो व त्यावरील वैचारिक प्रतिक्रिया चक्रधर व्यक्त करतात. तेव्हा ती लीळा या तत्वज्ञानातील तत्त्वांना जन्म देते. "कथा व तिचे ढोबळ तात्पर्य" असे या लीळेचे पौराणिक कथेसारखे स्वरूप नाही. प्रसंग व तत्संबंधीचा चक्रधरांचा विचार या दोन्ही गोष्टी या वेळी एकजीव झालेल्या दिसतात. त्यामुळे तो विचार म्हणजे त्या प्रसंगांचे तात्पर्य न ठरता बऱ्याच वेळा स्वामींचा 'असती परी' चा आदेशही ठरतो. 'ससीक रक्षण '[1] या लीळेत पारध्यापासून सशाचे रक्षण व्हावे म्हणून शरणागत सशास चक्रधर आश्रय देतात व "एथ सरण आलेया काइ मरण असे ? " असा स्पष्ट सवाल टाकतात. "महात्मा उदकप्रदानि बोडि : गंगा-विभेद निरूपण" ही 'स्मृतिस्थळा'[2] तील लीळा मुळातूनच उद्धत केल्यास लीळेतून विचारांश कसा व्यक्त होतो त्याचा प्रत्यय येईल.

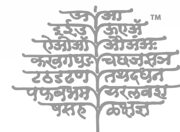
'एकादी भटोबासासि तृषा लागली : एकांते उदक मागीतले : तव तेहीं थीलरीचे उदक गाळूनि आणिले : भटोबासा संपादीले : भटोबासी घेतले : मग म्हणितले "मज पाजिले यैसे अणिकासी न पाजावे हो ; " तव तेही म्हणितले : "बोडि गंगा समान सांघितले कि' भटोबासी म्हणितले : "ते आपणयासि : पुढीलासि संपादितां बोडीने बोडिचि : गंगा ते गंगाचि : ऐसी बुद्धी होआवी कि : भावे हीन ते दैवे हीन : '

काही काही लीळात तर ही गोष्ट अधिक सामश्र झाल्याचे आढळते. घटित प्रसंगानुरोधाने प्रत्यक्ष विचार न सांगता चक्रधर, गोविंदप्रभु किंवा भटोबास आपल्या कृतीनेच आपल्याला जे तत्त्व समाजमनावर बिंबवावयाचे ते स्पष्ट करतात. स्पष्टोक्तीऐवजी कृतीनेच विचार व्यक्त करणाऱ्या या लीळांचे माहात्म्य अधिक वाटते. त्यातील लक्ष्यार्थ या वाच्यार्थापेक्षाही अधिक प्रभावी व सरस वाटतो. लीळाचरित्रातील[3] चर्मकारा भेटि, द्विजगोरक्षण, विष्णुस्वामी घुटीकासिद्धीकथन, उभए वऱ्हाडीक करणे, पातुरडी स्मशानवस्त्रस्वीकार, सामान्य-स्त्रिय

१. 'लीळाचरित्र: ' एकांक–सं. डॉ. तुळपुळे, ली. क्र. २३

२. 'स्मृतिस्थळ' : सं. वा. ना. देशपांडे, स्मृ. क्र. २८

३. 'लीळाचरित्र' : एकांक, सं. डॉ. तुळपुळे, ली. क्र. १२, ३८, ४५, ४६, ६०, ६७, ६९,





भेटी, लोणारमार्गी चोरकुमतिहरण किंवा " ऋद्धिपुर लीळे[1] तील पाखाला बाळक पांगुरवणे, लेकुरवा झळे तापणे, मातांगपव्हेचे उदकपान, सुनां दुध वाढणे मांजरा अस्तीति, सामान्य स्त्रीए वर्णभेदु, सामानं-अस्त्रीयचे खाजे आरोगणे , मातांग–ग्रही खेळ इ. कित्येक लीळांतील कृतीतूनच चरित्रनायकाची उक्ती अगदी स्वाभाविकपणे व्यक्त होते. लीळा ही जशी भावगर्भ असते तशीच ती विचारगर्भही असू शकते हे लीळेचे दुहेरी सामर्थ्य यावेळीच आपल्या लक्षात येते. चरित्रात्मक लेखनाचे एक समर्थ माध्यम म्हणून यावेळी लीळेस आणखी एक वैशिष्टयपूर्ण परिमाण लाभते आणि भावानुभाव व विचारानुभव यांच्या समन्वयामुळे ती एका वेगळयाच कलात्मक पातळीवर जाऊ लागते. लीळेचे हे सामर्थ्य एका परीने अनन्य साधारणच नाही काय ?

चरित्रलेखनपद्धतीत लीळांचे स्थान

लीळांचे स्वरूप हे असे असल्यानेच नेहमी आपण चरित्रवाङ्मयाच्या संदर्भात ऐकतो तशा प्रकारच्या आठवणी वा आख्यायिका यांचे रूप यांना प्राप्त होत नाही. आख्यायिका व आठवणी हा काही चरित्रांचा पुरवणीवजा भाग होऊन बसतो व चरित्र-लेखक मूळ सामग्रीवर चरित्रनायकाच्या जीवना-विषयी विस्तारपूर्वक सांगतो. तसे पुरवणीवजा स्वरूप या लीळांना कधीच प्राप्त होत नाही. उलट एक लीळा आणि दुसरी लीळा, दुसरी लीळा आणि तिसरी लीळा यांचा एकमेकींशी जिव्हाळयाचा, अनुस्यूत संबंध प्रस्थापित होऊ लागतो आणि या सर्व लीळांच्या समुच्चयात चरित्रनायकाचे जीवन, त्याचे गुणदोष (दोषांचा भाग त्या मानाने या लीळाग्रंथात कमीच.) त्याच्या स्वभावातील विविध पैलू, त्याचे आचार-विचार, चरित्रनायकाने लावलेला जीवनाचा अर्थ व पंथीयांनी लावलेला त्याच्या जीवनाचा अर्थ आणि त्याच्यावर पडलेला प्रभाव, त्याच्या अवतारकार्यामुळे तत्कालीन समाजाला मिळालेली गती आणि त्याच्या अवतारसमाप्तीनंतर निर्माण झालेली प्रचंड पोकळी या सर्वच गोष्टींचे एक अपूर्व विश्व आपल्यासमोर प्रकट होते. ज्या 'पोकळीमुळे लीळांच्या निर्मितीस प्रेरणा मिळते त्याच पोकळीत पुन्हा या लीळा विलीन होतात. हे शून्य आपल्या मनाभोवतीही उदासीनतेचे वलय रेखाटीत राहते.

लीळांचे हे माध्यम पत्करल्यामुळे संकलनकाररूपी चरित्रलेखकाला कितीतरी बंधने पाळावी लागतात. त्यामुळे अशा प्रकारच्या चरित्रलेखनापेक्षा नेहमीचे सर्वसामान्य स्वरूपाचे चरित्र लिहिणे हे तुलनात्मक दृष्टया अधिक सुलभ आहे, याची जाणीव होते. चरित्रकार हा उपलब्ध चरित्रनायकाच्या जीवनातील सामग्रीची जुळणी व मांडणी किती कलात्मक रीतीने करतो यावर त्याचे यश अवलंबून असते. लीळांच्या संकलनकारास चरित्रनायकाच्या जीवनाचा पट रंग-विण्यासाठी, लीळा गोळा करण्यासाठी अत्यंत परिश्रम तर करावेच लागतात, या लीळांचे संशोधन करावे लागते. परिष्करण करावे लागते तथापि या माध्यमा-बाहेर जाऊन त्यास स्वतः निवेदन करता येत नाही. इतरांकडून मिळालेली सामुग्री अत्यंत दक्षतापूर्वक सादर करावी लागते. तथापि आवश्यक वाटल्यास त्यास त्या लीळेमध्ये आधुनिक चरित्र-लेखक चरित्रात डोकावतो, तसे डोकावता मात्र येत नाही. हा संयम बाळगणे, ही संकलनकाराच्या दृष्टीने एक अत्यंत कठीण अशी कसरतच आहे. लीळेच्या चौकटीतील चित्र निवेदकाच्या किंवा निवेदकांच्या, वासना-कारांच्या वा शोधकारांच्या साहाय्याने त्यास उपलब्ध होईल तसे, त्याच्याच (म्हणजे निवेदकाच्याच) शब्दात रेखाटावे लागते पण त्यात पुस्तीदुरुस्ती करण्याचा वा अधिक निवेदन करण्याचा अधिकार मात्र उरत नाही. असे असूनही लीळा पारखून घेणे,ती उचित ठिकाणी समाविष्ट करणे, या सर्व लीळांमध्ये असलेली सुसंगती व संघटना लक्षात घेणे आणि नाटककाराप्रमाणे स्वतः संयमपूर्वक पडद्याआड राहून चरित्रनायकाच्या जीवन-नाटयाचे कलात्मक दर्शन घडविणे ह्या सर्व गोष्टींचे अवधान संकलनकारास राखावे लागते. त्यामुळे लीळाग्रंथांच्या कर्तृत्वाचे त्यांचे म्हणून जे काही श्रेय हिरावून घेणे, ही एक प्रकारे आपली कृतघ्नताच आहे हे जाणवल्याशिवाय राहत नाही.

---

१. ' श्रीगोविंदप्रभुचरित्र, ' सं. डॉ. कोलते, ली. क्र. ७, १०, २३, ३८, ४३, ४४, ४५, ४६.





डॉ. वा. वि. मिराशी

उत्तररामचरित आणि कुन्दमाला

भवभूतीचे ' उत्तररामचरित ' नाटक सुपरिचित आहे. त्याने ' महावीरचरित ' आणि ' मालतीमाधव ' ही दुसरीही दोन नाटके लिहिली असली तरी त्याची कीर्ती मुख्यतः ' उत्तररामचरिता ' वरच अवलंबून आहे. ' उत्तरे रामचरिते भवभूतिर्विशिष्यते ' ही उक्ती विद्वानात प्रचलित आहे.

' कुन्दमाले ' ची प्राप्ती आणि तिचा कर्ता

त्या मानाने ' कुन्दमाला ' हे नाटक कमी प्रसिद्ध आहे. हे नाटक पुढे दाखविल्याप्रमाणे बरेच प्राचीन आहे, तथापि ते मध्यंतरी दीर्घ काल अज्ञात होते. सन १९२३ मध्ये रामकृष्ण कवी आणि रामनाथशास्त्री यांनी ते दक्षिणभारती संस्कृत ग्रंथ मालेत प्रथम छापले. रामकृष्ण कवी यांचा अज्ञात संस्कृत ग्रंथ हुडकून काढण्यात हातखंडा होता. त्यानी चतुर्भाणी, अवन्तिसुन्दरी-कथा, कौमुदीमहोत्सव, तापसवत्सराज इत्यादी अनेक ग्रंथ रामनाथशास्त्रींच्या साहाय्याने दक्षिणभारती-संस्कृतग्रंथमालेत प्रसिद्ध केले. ' कुन्दमाले' ची त्यांची आवृत्ती तंजावरच्या सरस्वती महाल ग्रंथालयातील दोन हस्तलिखिते आणि म्हैसूर सरकारच्या प्राच्य ग्रंथालयातील दुसरी दोन हस्तलिखिते यावरून तयार केली होती. ही चारी हस्तलिखिते त्रुटित असून अशुद्ध रीतीने लिहिली आहेत. त्यामुळे या आवृत्तीत काही त्रुटी आहेत. शिवाय त्यामध्ये नाटककर्त्याचे नाव भिन्न आहे. तंजावरीय हस्तलिखितात ते ' धीरनाग ' असे दिले आहे तर म्हैसूरीय हस्तलिखितात ते ' दिङ्नाग ' असे आढळते. रामकृष्ण कवी आणि रामनाथशास्त्री यांनी आपल्या आवृत्तीत ते दिङ्नाग असे दिले, पण पुढे त्यांचे मत बदललेले दिसते. कारण कौमुदी-महोत्सवाच्या शेवटच्या मलपृष्ठावर त्या नाटकाची जाहिरात देताना ते त्यांनी ' धीरनाग ' असे दिलेले आढळते. कुन्दमालेच्या कर्त्याच्या नावाविषयी तेव्हा-पासून विद्वानात वाद माजून राहिला आहे. जयचन्द्र शास्त्री, शरणदास भानोत व वेदव्यास, कैलासनाथ भटनागर, कृष्णकुमार धावन इत्यादिकानी संपादिलेल्या ' कुन्दमाले'च्या आवृत्तीत कर्त्याचे नाव दिङ्नाग असे दिले आहे. मानकड,[1] जागीरदार,[2] आणि वरदाचारी[3] यांनी आपल्या लेखात वा ग्रंथात ते दिङ्नाग असेच मानले आहे. सन १९३५ मध्ये पं. रंगाचार्य रड्डी व डॉ. रा. चिं. श्रीखंडे यांनी कुंदमालेचे मराठी भाषांतर प्रसिद्ध केले त्यांत हे नाटक ' कविवर दिङ्नागाचे ' असे म्हटले आहे. अलीकडे डॉ. कालीकुमार दत्त यांनी कलकत्ता संस्कृत कॉलेज संशोधनग्रंथमालेत ' कुंदमालेची 'ची चिकित्सक आवृत्ती प्रकाशित केली आहे तीत आणि नुकतेच डॉ. ह. द. सांकलिया यांनी बडोदा विद्यापीठाच्या प्राच्यविद्यासंस्थेच्या जर्नल (पु. १५ पृ. ३२२–३३४) मध्ये त्या नाटकाचा उत्तररामचरिताशी संबंध या विषयी जो प्रदीर्घ लेख लिहिला आहे त्यातही दिङ्नाग यालाच त्या नाटकाचा कर्ता मानला आहे. याच्या उलट प्रो. पी. पी. एस्. शास्त्री[4], प्रो. सुब्रह्मण्यम् ऐयर[5], डॉ. सुशीलकुमार दे,[6] कृष्णमाचारियर[7] इत्यादिकांनी त्या नाटकाच्या कर्त्याचे नांव धीरनाग होते.

---

१. ॲनल्स ऑफ दि भांडारकर इन्स्टिटयूट, पु. ९, पृ. ३३३–३४,

२. ड्रामा इन संस्कृत लिटरेचर, पृ. १५१

३. हिस्टरी ऑफ संस्कृत लिटरेचर, पृ. ४०–४१,

४ सरस्वती महाल ग्रंथालयातील हस्तलिखितांची सूची, पु. ३, पृ. ३३७३ ते ३३८५.

५. प्रोसीडिंग्ज ऑफ दि ओरिएंटल कॉन्फरन्स् १९३३, पृ. ९१–९७,

६. ॲ. भा. इ., पु. १६, पृ. १५८

७. हिस्टरी ऑफ क्लासिकल संस्कृत लिटरेचर, पृ. ६०४, तळटीप.





असे ठरविले आहे. 'त्रिवेंद्रम ग्रंथमालेतील तेरा नाटके भासाची किंवा, दुसऱ्या कोणाची ?' 'चारुदत्त' व 'मृच्छकटिक' यांचा परस्परसंबंध कोणता.'' 'कौमुदी-महोत्सवाचे कथानक गुप्तकालीन किंवा काल्पनिक' या समस्यांप्रमाणे कुन्दमालेच्या कर्त्याचे नावही एक कोडे झाले आहे. या बाबतीत अलीकडे आणखी थोडा पुरावा उपलब्ध झाला आहे. त्याच्या साहाय्याने या प्रश्नाची चर्चा येथे करावयाची आहे.

'उत्तररामचरित' आणि 'कुन्दमाला' या दोन्ही नाटकात रामाच्या राज्याभिषेकानंतर केलेल्या सीता-परित्यागापासून अश्वमेधयज्ञानंतरच्या सीतास्वीकारा-पर्यंतचे रामचरित हेंच संविधानक असल्यामुळे या दोन नाटकांचे पौर्वापर्यही वादविषय झाले आहे. ते काही अंशी 'कुन्दमाले'च्या कर्त्याच्या नावाशी संबद्ध आहे. जे विद्वान् दिङ्नागाला 'कुन्दमाले'चा कर्ता मानतात ते ते नाटक 'उत्तररामचरिता'च्या पूर्वीचे मानतात. कारण (१) दिङ्नाग हा तन्नामक सुप्रसिद्ध बौद्धतत्त्वज्ञ असावा. याच्या काही ग्रंथांची भाषांतरे परमार्थाने (इ. स. ५५७ ते ५६९) चिनी भाषेत केल्यामुळे तो पांचव्या शतकात होऊन गेला असावा. अर्थात् तो आठव्या शतकाच्या आरंभी झालेल्या भवभूतीच्या पूर्वी काही शतके होऊन गेला. (२) दिङ्नाग हा कालिदासाचा प्रतिस्पर्धी व दोषदर्शी होता असे मेघदूताचा टीकाकार दक्षिणावर्तनाथ व मल्लिनाथ म्हणतात. तेव्हा तो भवभूतीपूर्वी होऊन गेला यात संशय नाही. पण ही दोन्ही प्रमाणे लेचीपेची आहेत. मेघदूताच्या (श्लो. १४) 'दिङ्नागानां पथि परिहरन् स्थूलहस्तावलेपान्' या श्लोकार्धात कोणा दिङ्नागनामक तत्त्वज्ञाचा किंवा टीका-काराचा उल्लेख आहे याला प्रमाण नाही. दक्षिणावर्तना-थाच्या पूर्वीच्या वल्लभदेव, स्थिरदेव इत्यादी टीकाकारांनी तसा श्लेष मानला नाही आणि असे श्लेष योजण्याकडे कालिदासाची प्रवृत्तिही नाही सर्वात बलवत्तर प्रमाण हे की कालिदासाला आपल्या प्रतिपक्षाचा श्लेषद्वारा उल्लेख करावयाचा असता तर तो 'दिङ्नागानाम्' असा अनेकवचनान्त उपयोग करता ना. शिवाय बौद्ध तत्त्वज्ञ दिङ्नाग हा दक्षिणेत कांची (हल्लीचे कांजीवरम्) येथे राहणारा. विदर्भातील रामगिरि (रामटेक) हून उत्तरेत अलकेला जाणाऱ्या[1] मेघाला आपल्या मार्गात तो भेटणार कसा आणि मेघ त्याच्या कालिदास-दोषदर्शक स्थूल हातांना दूर सारणार तरी कसा ? आणखी असे की 'कुन्दमाले'चा कर्ता कालिदासा-इतका प्राचीन (इ. स. ४०० च्या सुमारचा) दिसत नाही. कुन्दमालेच्या—

जम्भारिमौलिमन्दारमालिकामधुचुम्बिनः ।
पिबेयुरन्तरायाब्धिं हेरम्बपदपांसवः ॥

या नान्दीश्लोकांत गजाननाची प्रार्थना आहे. कालि-दासाच्या कोणत्याही ग्रंथात गजाननाचा उल्लेख नाही. गजाननाची उपासना गुप्तकालाच्या उत्तरार्धांत (सुमारे इ. स. ४५० ते ५०० या कालात) सुरू झाली असावी असे आम्ही इतरत्र दाखविले आहे.[2] तेव्हा मेघदूताच्या वरील श्लोकात 'दिशादिशांत उभे अस-लेल्या दिग्गजांच्या स्थूल शुंडादंडांना दूर सारून तूं उत्तरेत उड्डाण कर' एवढाच अर्थ कालिदासास विव-क्षित आहे, अर्थातच 'कुन्दमाले'चा कर्ता दिङ्नाग असल्यास तो इ. स. ४०० इतका प्राचीन नाही.

दुसरी गोष्ट अशी की 'कुन्दमाले'चा कर्ता कोणी दिङ्नाग होता असे दिसत नाही. सुभाषितसंग्रहात दिङ्नागाच्या नावावर श्लोक दिलेले आढळत नाहीत. याला अपवाद एकच. वल्लभदेवाच्या 'सुभाषितावली'त (श्लो. ३४३७) पुढील श्लोक दिङ्नागाच्या नावावर दिला आहे—

तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्ना
नासौ मुनिर्यस्य वचः प्रमाणम् ।
धर्मस्य मूलं निहितं गुहायां
महाजनो येन गतः स पन्थाः ॥

पण हा श्लोक महाभारताच्या वनपर्वातील (निर्णय-सागर आवृत्ति अध्याय ११३, श्लो. १७) आहे. तो

---

१. मिराशी—मेघदूतांतील रामगिरि अर्थात् रामटेक, पृ. २६ ते ४५.

२. मिराशी, संशोधनमुक्तावलि, सर ५, पृ. ६३–९१.

दिङ्नागाचा असणे शक्य नाही.[1] याच्या उलट तंजावरच्या हस्तलिखितात कुन्दमालेच्या कर्त्याचे नाव धीरनाग असे दिलेले आढळते आणि तेच बरोबर दिसते. 'कुन्दमाले'तील नान्दीनन्तरचा शिवस्तुतिपर पुढील मंगलश्लोक अनेक सुभाषितसंग्रहात संगृहीत केला आहे-

ज्वालेवोर्ध्वविसर्पिणी परिणतस्यान्तस्तपस्तेजसो
गङ्गातुङ्गतरङ्गसर्पवसतिर्वल्मीकलक्ष्मीरिव ।
सन्ध्येवार्द्रमृणालकोमलतनोरिन्दोः सहस्थायिनी
पायाद्वस्तरुणारुणांशुकपिशा शम्भोर्जटासंततिः ।।

सध्या उपलब्ध असलेल्या सर्व सुभाषितसंग्रहात प्राचीनतम अशा विद्याकराच्या 'सुभाषितरत्नकोशा'त (सुमारे इ. स. ११००) या श्लोकाच्या कवीचे नाव दिले नाही, पण ते इ. स. १२०५ च्या श्रीधरदासाच्या 'सदुक्तिकर्णामृता'त 'रविनाग' असे आले आहे. त्याच सुमारच्या 'प्रसन्नसाहित्यरत्नाकर' नामक दुसऱ्या अप्रसिद्ध सुभाषितसंग्रहात ते 'वीरनाग' असे आढळते.[2] ही दोन्ही लिहिणाऱ्याच्या किंवा वाचणाऱ्याच्या प्रमादाने झालेली 'धीरनाग' याची अपभ्रष्ट रूपे वाटतात. इ. स. च्या अकराव्या शतकापर्यंत नागरी लिपीत 'ध' आणि 'व' यांचा आकार सारखाच होता, फक्त 'व' ला लहानशी शिरोरेषा असे आणि 'ध' ला ती नसे. 'वा' आणि 'धा' यात फरक दाखविण्याकरिता 'धा' च्या दोन उभ्या रेषांना मध्ये आडव्या रेषेने जोडले जाई. पुढे बाराव्या शतकात 'ध' ला डाव्या बाजूला शिंग जोडून 'व' पासून निराळे दाखविण्यात येऊ लागले.[3] तेव्हा 'धीरनाग' हे नाव 'वीरनाग' असे वाचले गेले असेल तर त्यात आश्चर्य नाही. या बाबतीत संशयाला जागा नाही. कारण 'कुन्दमाले'तील आणखी एक श्लोक विद्याकराच्या सुभाषित रत्नकोषात (श्लोक ७६४[4]) घेतला आहे. तो हा--

द्यूते पणः प्रणयकेलिषु कण्ठपाशः
क्रीडापरिश्रमहरं यजनं रतान्ते ।
शय्या निशीथकलहेषु मृगेक्षणायाः
प्राप्तं मया विधिवशादिदमुत्तरीयम् ।।

(कुन्दमाला, ४, २०)

या श्लोकातील कल्पना सुंदर असल्याने तो भोजाच्या 'शृंगारप्रकाशा'तही घेतला आहे. तेथे तो कुन्दमालेतील म्हणून दिला आहे, पण कवीचे नांव दिले नाही. परंतु **विद्याकराच्या सुभाषितरत्नकोशात त्याच्या कर्त्याचे नाव 'धीरनागस्य' असे स्पष्ट दिले आहे.** याच्या उलट **कोणत्याही सुभाषितसंग्रहात वा अलंकारग्रंथात 'कुन्दमाले'तील एकही श्लोक दिङ्नागाच्या नांवावर दिला नाही.** 'कुन्दमाले'चा कर्ता दिङ्नाग नसून धीरनागच होता ह्याचे हे अत्यंत बलवत्तर असे प्रमाण आहे.

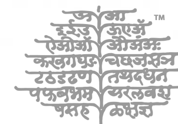
धीरनागाचे आणखी पाच श्लोक वल्लभदेवाच्या 'सुभाषितावली'त (इ. स. चे १५ वे शतक) त्याच्या

१. डॉ. कालीकुमारदत्त यांनी भांडारकर इन्स्टिटयूटच्या चिकित्सक आवृत्तीत हा श्लोक प्रक्षिप्त मानला आहे असे दाखविले आहे. तथापि त्यावरून तो दिङ्नागाचाच असे ठरत नाही. तो कोणा अज्ञात कवीने रचलेला आणि लोकोक्तीत प्रचलित असलेला दिसतो. त्याचा शेवटला चरण 'महाजनो येन गतः स पन्थाः ।' पंचतंत्राच्या पांचव्या तंत्रातील 'मूर्ख पंडितांच्या' कथेत आला आहे. पंचतंत्राचे पहलवी भाषांतर ई. स. ५७० मध्ये झाले होते, त्यावरून हा श्लोक बराच प्राचीन दिसतो. तो इतरत्र कोठेही दिङ्नागाच्या नावावर दिलेला नाही.

२. कोसंबी आणि गोखले यांनी संपादिलेला सुभाषितरत्नकोश (हारवर्ड ओरिएंटल सीरीज) श्लोक ५५.

३. आमच्या 'इन्स्क्रिप्शन्स ऑफ दि कलचुरिचेदि ईरा' या ग्रंथांत त्या संवताच्या या कालातील कोरीव लेखाचे छाप व वाचन दिले आहे ते पाहावे. कलचुरि संवत् ८२३ (ई. स. १०७६) मधील कलचुरि नृपति यशःकर्ण याच्या खैरा ताम्रपटात 'व' आणि 'ध' यांच्या आकृति सारख्या आहेत, पण त्या संवताच्या ९०२ (ई. स. ११५१) च्या गयाकरणाच्या तेवरच्या शिलालेखात 'ध' ला सध्याचे रूप प्राप्त झालेले दिसेल.

४. कोसंबी व गोखले संपादित आवृत्ति, पृ, १४१. या महत्त्वाच्या पुराव्याकडे विद्वानांचे लक्ष गेलेले दिसत नाही.





नांवावर दिले आहेत. (श्लोक क्रमांक १०६४, ११४२, ३३८७ ते ३३८९ पाहा.) यापैकी चार श्लोकांच्या बाबतीत कवीचे नाव 'धीरनागस्य' असे दिले आहे, पण एका श्लोकाबरोबर (श्लो. ११४२) ते 'भदन्तधीरनागस्य' असे आढळते. त्यावरून या श्लोकांचा कर्ता कोणी बौद्ध भिक्षु असावा असा तर्क काहींनी केला आहे. कुन्दमालेचा कर्ता धीरनाग हा बौद्ध नव्हता. त्या नाटकाच्या नान्दीश्लोकात गजाननाची प्रार्थना आहे. नंतरच्या मंगल श्लोकात भगवान् शंकराच्या जटासमूहाचे वर्णन असून त्यांची कृपा प्रार्थिली आहे. त्या नाटकाचा विषय रामचरित आहे. तेव्हा त्याचा कर्ता बौद्धधर्मी असणे संभवनीय नाही. सुभाषितावलीतील पाचही श्लोक मुक्तक स्वरूपाचे म्हणजे फुटकळ आहेत. ते कोणाग्रंथातून घेतलेले दिसत नाहीत. त्यापैकी चार श्लोकांच्या बाबतीत कर्त्याच्या नावाला बौद्धधर्मदर्शक 'भदन्त' पद लावलेले नाही. पाचवा श्लोक (क्र. ११४२) हा–

मया बद्धा वेणी निवसितमशुक्लं च वसनं
श्रुताः शोचन्तीनां परिजनसखीनामपि गिरः।
निवृत्तास्ते दृष्टा गतमनुगता यस्य सुहृद-
स्तथाप्येते प्राणा दयितमनुयाता न कृपणाः॥

या श्लोकाबरोबर 'भदन्तधीरनागस्य' असा कर्त्याचा उल्लेख आहे खरा. तथापि त्यांतील वर्णन बौद्ध धर्मासंबंधी नाही तर विप्रलंभशृंगारात्मक आहे. तेव्हा त्याच्या कर्त्याला लावलेले 'भदन्त' हे उपपद लेखकाच्या प्रमादाने लावलेले दिसते.

'कुन्दमाले'चा कर्ता धीरनाग होता याविषयी इतका भक्कम पुरावा असताना त्याचे नाव अप्रसिद्ध होते आणि त्याच्या मानाने दिङ्नागाचे नाव– त्याच्या प्रमाणसमुच्चयादी शास्त्रीय ग्रंथांवरून– लोकांस माहीत झाले होते, या एकाच कारणावरून अनेक संपादकांनी उपलब्धपुराव्याकडे दुर्लक्ष करून दिङ्नागास कुन्दमालेचा कर्ता मानला आहे हे उघड आहे.

'कुन्दमाले'चा काळ

'कुन्दमाले'चे उल्लेख किंवा त्यांतील श्लोक अनेक ग्रंथांत आढळतात. धाराधिपती भोज (इ. स. १०१५ ते १०५५) याच्या 'शृंगारप्रकाशां'त 'द्यूते पणः' इत्यादी श्लोक कुन्दमालेंतील म्हणून उद्धृत केला आहे. तो श्लोक हनूमन्नाटक किंवा 'महानाटक' यांतही आला आहे, पण त्या नाटकाचा काल अनिश्चित आहे. त्यानंतर सागरनन्दीच्या (सुमारे अकरावे शतक) 'नाटकलक्षणरत्नकोशात' रामचंद्र व गुणचंद्र (११०० ते ११७५) यांच्या 'नाट्यदर्पणात' शारदातनयाच्या (सुमारे ११७५ ते १२५०) 'भावप्रकाशना'त तसेच विश्वनाथाच्या (सु. १३०० ते १३८०) 'साहित्यदर्पणा'त कुन्दमालेचा नामनिर्देश आला आहे.[1] यांपैकी भोजाच्या शृंगारप्रकाशातील उल्लेख सर्वांत प्राचीन आहे. त्यावरून 'कुन्दमाला' इ. स. १००० च्या पूर्वी लिहिली गेली असावी. ही झाली त्या नाटकाच्या कालाची उत्तरमर्यादा. त्याची पूर्वमर्यादा मात्र अनिश्चित आहे. त्याचा कर्ता दिङ्नाथ नामक बौद्ध तत्त्वज्ञ नाही असे मागे ठरविले असल्यामुळे ते इ. स. ४०० इतके जुने नाही, हे उघड आहे. पण ते निदान भवभूतीच्या पूर्वीचे असावे असे काही विद्वान् मानतात त्याचा आता विचार करू.

भवभूति आणि धीरनाग यांचे पौर्वापर्य

भवभूती आणि धीरनाग यांच्यामध्ये भवभूतीचे उल्लेख कालक्रमाने अगोदरचे आहेत. कल्हणाच्या 'राजतरंगिणी'त (इ. स. बारावे शतक) म्हटले आहे की भवभूती कन्नोजनृपती यशोवर्मा याच्या दरबारी राजकवी होता. त्याच राजसभेतील दुसरा कवी वाक्पतिराज यानें आपल्या 'गउडवहो' (गौडवध) काव्यात भवभूतीचे ऋण मान्य केले आहे त्यावरून कल्हणाचे विधान बरोबर दिसते. 'गौडवध' काव्यांतील कंकणाकृती सूर्यग्रहणाच्या वर्णनावरून त्या काव्याचा काल सुमारे इ. स. ७३५ असा ठरविला आहे. या काव्यातील भवभूतीचा उल्लेख सर्वांत अगोदरचा होय. त्यावरून भवभूती आठव्या शतकाच्या प्रथम पादात होऊन गेला असे डॉ. रामकृष्णपंत भांडारकरांनी निश्चित केले व तेच सर्वमान्य झाले आहे. धीरनागाच्या कुन्दमालेचा कालक्रमदृष्ट्या पहिला उल्लेख भोजाच्या 'शृंगारप्रकाशां'त म्हणजे इ. स. च्या अकराव्या शतकाच्या प्रथमार्धातील होय. तेव्हा केवळ उल्लेखावरून पाहता 'कुन्दमाला' नाटक उत्तर रामचरितानंतरचे

---

१. या ग्रंथकारांचा येथे दिलेला काळ डॉ. काणे यांच्या साहित्यदर्पणाला जोडलेल्या प्रस्तावनेतून घेतला आहे.





दिसते. पण हे प्रमाण अर्थातच निर्णायक नाही. कारण इतर काही कारणांवरून धीरनागाचे किंवा त्याच्या कुन्दमालेचे उल्लेख अकराव्या शतकाच्या अगोदरच्या ग्रंथांत आले नसतील, किंवा आले असल्यास ते आपणास आढळले नसतील.[१] काही विद्वानांनी 'कुन्दमाले'तील (अं. १) दशरथाच्या प्रतिमेच्या उल्लेखावरून ते नाटक ज्याकाळी पूर्वजांच्या प्रतिमा उभारण्याचा प्रघात होता त्याकाळी लिहिले गेले असावे असे अनुमान केले आहे. प्रतिमागृहाचा उल्लेख भासाच्या 'प्रतिमा' नाटकातच आढळतो. प्राचीनकाळी कुशाण राजे कनिष्क व हुविष्क आणि त्यांचा क्षत्रप चष्टन यांच्या प्रतिमा मथुरेत उभारल्या होत्या. अर्थातच ही पद्धत इ. स. च्या दुसऱ्या तिसऱ्या शतकातील दिसते. भासाचा कालही सुमारे तिसरे शतक हा आहे. तो कालिदासाच्या (इ. स. ४००) पूर्वीचा. तेव्हा कुन्दमाला नाटकही बऱ्याच प्राचीनकाळी (इ. स. च्या पाचव्या शतकात) लिहिले असावे असा तर्क होतो [२]

पण हा तर्कही बरोबर दिसत नाही. दिवंगत पूर्वजांच्या प्रतिमा उभारण्याची पद्धत भारतात खिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकापासून आज तागायत प्रचलित आहे. खिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकातील सातवाहन राजाराणींचे पुतळे जुन्नरजवळच्या नाणे घाटातील लेण्यात कोरले होते, ते आता नष्ट झाले असले तरी त्यावरील त्यांच्या नावांचे लेख अद्यापि वाचता येतात. पुढे अशा पुतळयांच्या स्तंभांना 'छायास्तंभ' म्हणत. अशा एका छायास्तंभावरील लेख अलीकडे भंडारा जिल्ह्यातील पौनी येथे सापडलेला आम्ही इतरत्र प्रसिद्ध केला आहे.[३] अशा छायास्तंभाचे उल्लेख कोरीव लेखात इ. स. च्या चौदाव्या शतकापर्यंत सापडले आहेत.[४] दिवंगत राजेलोकांच्या छत्र्या उभारण्याची पद्धत आधुनिक काळापर्यंत प्रचलित होती. तेव्हा 'कुन्दमाले'तील दशरथाच्या प्रतिमेच्या उल्लेखावरून त्या नाटकाचा काळ ठरविणे अशक्य आहे.

काही विद्वानांनी 'कुन्दमाले'तील प्राकृत रूपांवरून ते नाटक इ. स. च्या पाचव्या शतकातले किंवा त्यापूर्वीचे असावे असा तर्क केला आहे.[५] परंतु "प्राकृतरूपावरून एखाद्या ग्रंथाचा काल ठरविणे शक्य नाही कारण सध्याच्या हस्तलिखितातील प्राकृतभाषा मूळच्या ग्रंथकारांची नसून त्या हस्तलिखितांच्या लेखकांची किंवा संपादकांची आहे. अतएव ती पुरावा म्हणून विश्वसनीय नाही" असे विंटरनिट्झ, सुखटणकर, हरप्रसादशास्त्री, टर्नर, सुशीलकुमार दे इत्यादी विख्यात विद्वानांनी म्हटले आहे.[६] तेव्हा 'कुन्दमाले' च्या कालाची पूर्व मर्यादा ठरविण्यास अन्तःप्रमाण नाही पण 'उत्तररामचरित' व 'कुन्दमाला' यांचा सूक्ष्म अभ्यास केल्यास त्यांच्या पौर्वापर्याबद्दल अनुमान करणे शक्य व्हावे. म्हणून तसा प्रयत्न आता करू.

'उत्तररामचरिता'चे संविधानक

'उत्तररामचरिता'चे कथानक बहुतेक वाचकांस परिचयाचे असेल. तथापि पुढील विवेचनाकरिता ते संक्षेपाने देणे अवश्य आहे. 'उत्तररामचरिता'चे सात

१. डॉ. कालीकुमार दत्तानी दाखविले आहे की, अश्वघोष खिस्तोत्तर पहिल्या शतकाच्या अखेरीस होऊन गेला असला तरी त्याच्या श्लोकाचा उल्लेख प्रथम राजशेखराच्या 'काव्यमीमांसे'त (ई. स. चे नववे शतक) आला आहे.

२. याच कुन्दमाला नावाचे दुसरे एक प्राचीन नाटक होते असे भोजाच्या शृंगारप्रकाशातील काही उल्लेखावरून दिसते. (राघवन्–भोजकृत शृंगारप्रकाश, पृ. ७७७ पाहा). बर्नेलने नागय्यकृत 'कुन्दमाले'चा उल्लेख दाखविला आहे. तिचे फक्त पाचच अंक होते. ती ही दुसरी 'कुन्दमाला' असावी (ॲ. भां. इ., पु. १६, पृ. १५८ पाहा).

३. विदर्भ संशोधन मंडळ वार्षिक १९६५, पृ. १–७.

४. गंगनृपति तृतीय भानु याने आपला पिता तृतीय नरसिंह आणि सावत्र माता गंगांबिका यांचे छायास्तंभ श्रीकूर्म येथील देवालयात उभारल्याचा ई. स. १३५३ च्या लेखांत उल्लेख आहे. (साउथ इंडियन इन्स्क्रिप्शन्स्, पु. ५, लेख क्रमांक १२०५ पाहा.)

५. डॉ. कालीकुमारदत्त– दिङ्नागाची कुन्दमाला. प्रकरण ४ पाहा.

६. पूर्वोक्त, पृ. १२२–१२५.

अंक आहेत. पहिल्या अंकातील कथानक रामराज्याभिषेकानंतर लौकरच सुरू होते वसिष्ठ, अरुन्धती आणि राजमातादी वडील मंडळी ऋष्यशृंगाच्या आश्रमातील द्वादशवार्षिक सत्राकरिता गेली आहेत. ती रामाला संदेश पाठवितात की 'तूं अजून लहान आहेस. तूं राज्याची सूत्रे नुकतीच हाती घेतली आहेस. तेव्हा प्रजाजनांना संतुष्ट राखण्यात दक्ष रहा.' नंतर नातेवाइकांच्या विरहामुळे उदास झालेल्या सीतादेवीच्या मनाची करमणूक करण्याकरिता लक्ष्मण, राम व सीता यांस चित्रकाराने भिंतीवर काढलेली रामचरित्रांतील विविध प्रसंगांची चित्रे दाखवितो. विश्वामित्रांनी रामाला दिलेल्या जृंभकास्त्रांचे चित्र पाहताना राम सीतेला म्हणतो, 'ही अस्त्रे निःसंशय तुझ्या संततीला लाभतील.' पुढे वनवासाकरिता जाताना राम, लक्ष्मण व सीता यांना गंगा पार करावी लागते. त्या प्रसंगाचे चित्र पाहत असता राम गंगेस उद्देशून म्हणतो, 'माते भागीरथी, तूं या तुझ्या स्नुषेच्या– सीतेच्या कल्याणाची सदैव काळजी वहा' त्यानंतरची अरण्यवासांतील चित्रे पाहताना सीता म्हणते, 'माझ्या मनात येते की फिरून एकवार भगवती भागीरथीच्या पवित्र जलात स्नान करावे आणि तिच्या काठच्या वनराजीत विहार करावा.' राम तिची इच्छा पूर्ण करण्याचे आश्वासन देतो. चित्रे पाहत पाहत चालण्याच्या श्रमामुळे सीतेला ग्लानी येऊन ती रामाच्या वक्षःस्थलावर झोपी जाते. इतक्यात पौरजन आपल्याविषयी काय म्हणतात ते पाहण्याकरिता रामाने पाठविलेला हेर येऊन सांगतो की लोक सीतेच्या चारित्र्याविषयी साशंक आहेत. ते ऐकून रामाला अत्यंत दुःख होते आणि तो सीतेस भागीरथीच्या तीरी वनात सोडण्याविषयी लक्ष्मणास आज्ञा करतो. शेवटी तेथून निघून जाताना तो पृथ्वीला आपल्या सुशील कन्येवर कृपादृष्टी ठेवण्याची विनंती करतो. (अंक १)

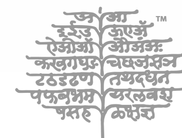
यानंतर बारा वर्षांनी दुसऱ्या अंकातील कथानकास सुरवात होते. दण्डकारण्यात तेथील वनदेवता वासंती वाल्मीकीच्या आश्रमातून आलेल्या आत्रेयी नामक तापसीचे स्वागत करते. आत्रेयी सांगते की "काही वर्षांपूर्वी एका देवतेने भगवान् वाल्मीकीला ज्यांचे स्तनपान नुकतेच सुटले आहे अशी कुश व लव या नावाची दोन मुले आणून दिली. त्यांना जन्मापासून जृंभकास्त्रे प्राप्त आहेत. वाल्मीकीने त्यांचा सांभाळ करून त्यांना वेदांशिवाय सर्व विद्या शिकविल्या. नंतर त्यांचे उपनयन करून त्यांना वेदविद्याही शिकविली त्यांच्यासारख्या कुशाग्रबुद्धी विद्यार्थ्यांबरोबर अध्ययन करणे आपणास जमत नाही, म्हणून वेदान्तविद्येच्या अध्ययनाकरिता मी येथे अगस्त्याश्रमात आले आहे. दुसरेही विघ्न हे की वाल्मीकी आता रामायण रचण्यात गुंतले आहेत. त्यामुळे त्यांना विद्यार्थ्यांना शिकविण्यास वेळ मिळत नाही." पुढे वासंतीला आत्रेयीकडून सीतापरित्यागाची वार्ता कळते. तसेच आता रामाने अश्वमेध यज्ञाला आरंभ केला आहे हेही समजते. तेव्हा ती विचारते, 'काय, रामाने विवाहही केला आहे?' तेव्हा आत्रेयी सांगते, 'नाही त्याने सीतेच्या सुवर्णप्रतिमेला आपली धर्मपत्नी करून यज्ञाला आरंभ केला आहे.' तेव्हा वासंती उद्गारते–

> वज्रादपि कठोराणि मृदूनि कुसुमादपि ।
> लोकोत्तराणां चेतांसि को नु विज्ञातुमर्हति ॥

(वज्राहूनही कठोर आणि पुष्पांहूनही कोमल अशी लोकोत्तर पुरुषांची मने कोण बरे जाणू शकेल?)

नंतर आत्रेयीकडून वासंतीला समजते की "रामाने अश्वमेधाचा घोडा पृथ्वीवर संचार करण्यास सोडला असून त्याच्या रक्षणाकरिता लक्ष्मणाचा पुत्र चंद्रकेतू याची योजना केली आहे. तसेच, अयोध्येत एका ब्राह्मणाचा पुत्र अल्पायुषी मृत्यु पावल्यावर आकाशवाणीवरून रामाला समजले की 'शम्बूक नावाचा शूद्र तपश्चर्या करून अधर्म करीत आहे त्याचा तो परिणाम आहे.' त्यास शासन करण्याकरिता राम पुष्पकविमानातून सर्व दिशास हिंडत आहेत." तेव्हा वासंती म्हणते 'शम्बूक येथेच तपश्चर्या करीत आहे तेव्हा रामचंद्र या स्थानाला भेट देतीलच.'

पुढल्या प्रवेशात राम शम्बूकाचा शिरच्छेद करून येतो तोच त्यास दिव्य रूप प्राप्त होऊन तो रामाला भेटतो. त्याच्याकडून रामास कळते की सभोवतालचा प्रदेश दंडकारण्यातील होय. एवढेच नव्हे तर त्यांतील जनस्थानातच ते दोघे बोलत आहेत. नंतर अगस्त्याच्या पादवंदनास गेलेल्या त्या दिव्य पुरुषाकडून त्या ऋषीचा संदेश रामास कळतो की त्याने त्यांच्या आश्रमास एकवार भेट देऊन नंतर अयोध्येस परत जावे. (अंक २).





तिसऱ्या अंकाच्या आरंभी पंचवटीत मुरला आणि तमसा या नदीदेवतांचा प्रवेश घातला आहे. त्यापैकी मुरला ही अगस्त्याश्रमाजवळ गोदावरीला मिळणारी नदी आणि तमसा ही वाल्मीकीच्या आश्रमाजवळ गंगेला मिळणारी नदी होय. त्यांच्या भाषणावरून वाल्मीकीच्या आश्रमाजवळ घडलेल्या घटना आपणास कळतात. त्या आश्रमाजवळ सीतेला सोडून लक्ष्मण गेल्यावर तिला प्रसववेदना असह्य होऊन तिने भागीरथीच्या प्रवाहात उडी घेतली. तेथे तिला दोन पुत्र झाले. पृथ्वी व भागीरथी यांनी तिला पाताळात नेले आणि भागीरथीने तिच्या मुलांना, त्यांचे स्तनपान सुटल्यावर, वाल्मीकीच्या स्वाधीन केले. शंबूकवधानंतर रामचंद्र पंचवटीला भेट देतील तेव्हा पूर्वपरिचित स्थळे पाहून त्यांचे दुःख अनावर होईल आणि पदोपदी काळजी घेण्यासारखे प्रसंग येतील. त्यावेळी सीतेने त्यांच्याजवळ असावे म्हणून भगवती भागीरथी सीता व तमसा यांना घेऊन काही निमित्ताने गोदावरीस भेटण्यासाठी आली आहे. तसेच तिने सीतेस सांगितले आहे की 'आज कुशलवांच्या बाराव्या वाढदिवसानिमित्त भगवान् सूर्याच्या पूजेकरिता फुले वेचून त्यास अर्पण कर. तू संचार करताना वनदेवतांसही अदृश्य असशील.'

या अंकात पुढे राम, वनदेवता वासंती, सीता आणि तमसा यांचा प्रवेश घातला आहे. सीता आणि तमसा राम व वासंती यांना अदृश्य आहेत. वासंती रामाला पूर्वीचे पंचवटीतील पशू, पक्षी व परिचित प्रदेश दाखविते आणि मागील आठवणी सांगते. त्यामुळे रामाचा शोक दुःसह होऊन तो मूर्च्छित होतो, पण जवळच असलेल्या सीतेच्या स्पर्शाने सावध होतो. त्याचे दुःख व आपणावरचे निरतिशय प्रेम पाहून सीतेचेही हृदय कळवळून येते. शेवटी वासंतीचा निरोप घेताना जेव्हा राम म्हणतो की 'आता मी परत गेल्यावर माझ्या सहधर्मचारिणीला– सीतेच्या सुवर्णप्रतिमेला- पाहत पाहत आपल्या मनाची करमणूक करीन' तेव्हा तर सीतेच्या हृदयात निष्कारण परित्यागाचे शल्य सलत होते ते निघून आपल्या पतीचे आपणावर अखंड प्रेम आहे याविषयी तिची खात्री पटते. (अंक ३)

चौथ्या अंकाच्या आरंभी वाल्मीकीच्या आश्रमातील विद्यार्थ्यांचा विनोदपूर्ण प्रवेश घातला आहे. त्यावरून आपणास कळते की राजर्षी जनक वाल्मीकीच्या भेटीकरिता नुकताच आला आहे. तसेच ऋष्यशृंगाश्रमांतील द्वादशवार्षिक सत्र संपल्यावर वसिष्ठ, अरुंधती व कौसल्यादी दशरथपत्नींसह आश्रमात आले आहेत. ते बोलत असता लव तेथे येतो. त्यास पाहून त्याचे रामाशी आकृती, वर्ण, विनय इत्यादिकांत असलेले साहृश्य त्यांच्या ध्यानात येते. त्याच्याकडून त्यांना कळते की त्याचा जुळा पण वडील भाऊ कुश याला वाल्मीकींनी आपण लिहिलेले रामचरितविषयक नाटक देऊन भरतमुनींकडे पाठविला आहे. इतक्यात अश्वमेधरक्षकांचे आह्वान ऐकून लवाचा क्षत्रियसहज अभिमान जागृत होतो आणि तो युद्धाकरिता आपले धनुष्य सज्ज करतो (अंक ४).

पाचव्या अंकात चंद्रकेतू व लव यांच्या सामन्याचे वर्णन आहे. ते एकमेकाशी बोलण्यात गुंतले असताना चंद्रकेतूचे सैनिक लवावर हल्ला करतात. तेव्हा त्यांना स्तब्ध करण्याकरिता लव जृंभकास्त्राचा त्यांच्यावर प्रयोग करतो. त्यामुळे ते सर्व सैन्य चित्रासारखे स्तब्ध होते. ते पाहून लवाला जृंभकास्त्र कसे प्राप्त झाले याचे चंद्रकेतू व त्याचा सारथी सुमंत्र यांना आश्चर्य वाटते. पुढील संभाषणात लवाचा विजय, सौजन्य, नैसर्गिक क्षत्रियोचित अभिमान इत्यादी गुण व्यक्त होतात (अंक ५).

सहाव्या अंकाच्या आरंभीच्या विष्कंभकांत लव व चंद्रकेतू यांनी परस्परांवर फेकलेल्या अस्त्रप्रत्यस्त्रांचे वर्णन आहे. ते युद्ध चालू असता रामचंद्र शंबूकवधानंतर परत येताना ते पाहून मध्येच आपले विमान उतरवतात आणि दोघांनाही युद्ध थांबविण्यास सांगतात. नंतरच्या मुख्य प्रवेशात रामचंद्र लव व चंद्रकेतू यांच्याशी संभाषण करीत असताना लवाकडे आकृष्ट होतात आणि त्याला हृदयाशी कवटाळतात. त्याच्याकडून त्यांना त्याच्या वडील भावाबद्दल माहिती मिळते. इतक्यात कुशही तेथे येतो. त्यालाही रामाबद्दल पराकाष्ठेचा आदर वाटतो. रामाला अनेक कारणावरून कुश व लव सीतेचे पुत्र असावेत अशी शंका येते. रामाच्या सांगण्यावरून कुश रामायणातले राम व सीता यांच्या परस्पर निरतिशय प्रेमाचे वर्णन करणारे श्लोक म्हणतो. त्याने रामाचे दुःख अधिकच वृद्धिंगत होते. इतक्यात वसिष्ठ,





अरुंधती, जनक व कौसल्या मुलांच्या कलहाचे वृत्त ऐकून तेथे येतात आणि रामाची शोकमूलक दीनावस्था पाहून मूर्च्छित होतात. (अंक ६)

सातव्या अंकात एका गर्भनाटकाचा प्रवेश आहे. वाल्मीकीच्या आश्रमात भागीरथीतीरी अप्सरांकरवी नाटकाचा प्रयोग केला जात आहे सर्व पौरजनांना व प्राणिमात्रांना नाटक पाहण्यास बोलावले आहे. लक्ष्मण परत गेल्यावर सीता प्रसव-कालच्या वेदनांनी पीडित होऊन भागीरथीच्या प्रवाहात उडी घेते. तेथे तिला दोन पुत्र होतात. भागीरथी व पृथ्वी तिचे सांत्वन करतात. इतक्यात त्या मुलांना जृंभकास्त्रे प्राप्त होतात. इत्यादी प्रसंग नाटकात दाखविले आहेत. नंतर गंगानदीचे पाणी खवळून त्यातून सीतेसह गंगा व पृथ्वी वर येतात. गंगा व पृथ्वी रामाला चित्रदर्शनप्रसंगी त्याने आपणास सीतेची काळजी घेण्याविषयी केलेल्या प्रार्थनेची आठवण देतात. नंतर अरुंधती पौरजनांना सीतेच्या चारित्र्या-बद्दल त्यांचे मत विचारते. ते सर्व लज्जित होऊन सीतेला वंदन करतात. तेव्हा अरुंधती सीतेची आणि वाल्मीकि कुशलवांची रामाशी भेट करवतात आणि नाटकाचा शेवट आनंदात होतो (अंक ७)

' उत्तररामचरितां'तील मौलिक प्रसंग

वर 'उत्तररामचरितां'तील संविधानक संक्षेपाने दिले आहे. त्याची रामायणाच्या उत्तरकांडातील कथानकाशी तुलना केल्यास भवभूतीने त्यात केलेले अनेक फरक, ते करण्यात त्याचा उद्देश आणि संविधानरचनेत त्याचे अप्रतिम कौशल्य लक्षात येते. पहिल्या अंकांतील ऋष्यशृंगाच्या द्वादश वार्षिक सत्राचा उल्लेख व तन्निमित्त सर्व वडील मंडळीची अयोध्येतील अनुप-स्थिती, सीतारामांचे चित्रदर्शन व त्यातील विविध घटनांचे मनोरम वर्णन, दुसऱ्या अंकातील वनदेवता वासंती आणि वाल्मीकीच्या आश्रमातून आलेली प्रौढ विद्यार्थिनी आत्रेयी यांचा प्रवेश, नंतरचे दंडकारण्य-वर्णन ही मौलिक आहेत. रामायणात शम्बूकवधानंतर राम अगस्त्याश्रमात गेल्याचा उल्लेख आहे, पण तेथे गेल्यावर पूर्वीचे प्रदेश, पशु व पक्षी यांना पाहून रामाचे दुःख दुःसह होऊन तो मूर्च्छित होईल त्यावेळी त्याला सावध करण्याकरिता तेथे सीतेला आणण्याची कल्पना भवभूतीचीच. तिसऱ्या अंकातील सीतेच्या मनात सलणारे अकारण परित्यागाचे शल्य निघून जाऊन रामाचे आपणावर पूर्वीप्रमाणेच अढळ प्रेम आहे याबद्दल तिची खात्री पटते आणि दिलजमाई होते तो प्रवेशही अप्रतिम साधला आहे. चौथ्या अंका-तील आपल्या कन्येवर निष्कारण परित्यागाने ओढव-लेल्या प्रसंगामुळे अत्यंत दुःखी झालेला जनक व त्याला कसे भेटावे या विवंचनेत असलेली कौसल्या यांचा प्रवेश, पुढे त्यांची लवाशी भेट व त्याचे आकर्षण, तसेच पांचव्या अंकातील लव व चंद्रकेतूचे परस्पराशी विरोचित वर्तन व संभाषण, पुढे सहाव्या अंकातील त्यांचे युद्ध, रामाची व कुशलवांची भेट व त्यांचे विविधप्रमाणांवरून प्रत्यभिज्ञान हीही भवभूतीच्या कल्पकतेची फळे होत. 'रामायणा'त रामाने अश्वमेध यज्ञ केल्याचा निर्देश आहे, पण त्या प्रसंगाने वाल्मी-कीच्या आश्रमाजवळ लव व चंद्रकेतूचे युद्ध झाल्याचा उल्लेख नाही. 'पद्मपुराणा'त लवाचे भरतपुत्र पुष्कलाशी अश्वमेधाच्या निमित्ताने युद्ध झाल्याचे वर्णन आहे खरे, पण ते पुराण नंतरचे आहे. त्यांतील 'शाकुन्तलो-पाख्यानात जसे कालिदासाच्या 'शाकुन्तला'तील काही भाग घेऊन त्यांत फेरफार केला आहे[1] तसेच याही बाबतीत झालेले दिसते. शेवटच्या सातव्या अंकातील गर्भनाटकाची कल्पना व त्यातील पृथ्वी व भागीरथी यांचा प्रवेश हीही मौलिक आहेत. 'रामायणा'त सीता वाल्मीकीच्या आश्रमात प्रसूत होऊन तेथेच बारा वर्षे राहत होती असे वर्णिले आहे. पण 'उत्तररामचरि-तां'त सीता पातालात राहिल्याचे अभिप्रेत आहे. याप्रमाणे भवभूतीने 'उत्तररामचरिता'च्या प्रत्येक अंकात आपल्या कल्पकतेने नवीन नवीन प्रवेश घालून ते नाटक सर्वांगसुंदर केले आहे असे दिसून येईल.

' कुन्दमाले 'चे संविधानक

आता आपण धीरनागाच्या 'कुन्दमाले'चे संविधा-नक पाहू.

'कुन्दमाले'चे सहा अंक आहेत. पहिल्या नान्दी-श्लोकात गजाननाची प्रार्थना आहे. तो श्लोक मागे दिला आहे आणि नाटककाराचे नाव दिङ्नाग असले तरी तो कालिदासाइतका प्राचीन असणे शक्य नाही हेही दाखविले आहे. त्यानंतर 'ज्वालत्रोर्ध्वविसर्पिणी' इत्यादी भगवान् शंकराच्या जटासमूहाचे वर्णन करणारा मंगलश्लोक आला आहे तो एका प्राचीन सुभाषित-

१. मिराशी– " कालिदास ", पृ. २०३–४,





संग्रहात वीरनागाच्या (म्हणजेच धीरनागाच्या) नावावर दिला असल्याचे सांगितले आहे.

पहिल्या अंकात सीता आणि लक्ष्मण रथात बसून प्रवेश करतात. ते उतरतात तेथून जवळच भागीरथी आहे. तेथे लक्ष्मण मोठया कष्टाने रामाचा पुढील संदेश सीतेला सांगतो—

तुल्यान्वयेत्यनुगुणेति गुणोन्नतेति
दुःखे सुखे च सुचिरं सहवासिनीति ।
जानामि केवलमहं जनवादभीत्या
सीते त्यजामि भवतीं न तु भावदोषात् ।।

—नंतर पुढे त्यानेच त्यांचा आणखी संदेश सांगितला आहे—

त्वं देवि चित्तनिहिता गृहदेवता मे
स्वप्नागता शयनमध्यसखी त्वमेव ।
दारान्तराहरणनिःस्पृहमानसस्य
यागे तव प्रतिकृतिर्मम धर्मपत्नी ।।

—यांत सीतेची प्रतिमा करून यज्ञ करण्याचा आपला उद्देश रामाने सांगितला आहे तो अत्यंत अप्रासंगिक आहे. तशी कल्पना त्या प्रसंगी रामाच्या मनात येणे शक्य नाही. 'रामायणा'त व 'उत्तररामचरिता'तही रामाने सीतेची सुवर्णप्रतिमा केल्याचा उल्लेख आहे, पण तो सीतात्यागानंतर बारा वर्षांनी अश्वमेध यज्ञाच्या प्रसंगी. तसा उल्लेख प्रस्तुत प्रसंगी करणे अत्यंत अप्रासंगिक आहे.

नंतर सीताही रामाला कळविण्यासाठी आपला संदेश सांगते—'तपोवनात राहणाऱ्या मला—मी गुण-रहित असले' तरी—आपल्या दीर्घ परिचयाची म्हणून व अनाथ म्हणून माझे स्मरण ठेवून अनुगृहीत करावे.' नंतर लक्ष्मण भागीरथी, तेथील मुनिजन, वनदेवता, नद्या वगैरेंना सीतेचे रक्षण करण्याविषयी प्रार्थना करून परत जातो. पुढे तिचा विलाप ऐकलेल्या शिष्यांकडून तिची वार्ता ऐकून वाल्मीकी ऋषी तेथे येतात आणि तिला ओळखून आपल्या आश्रमात घेऊन जातात. जाण्यापूर्वी सीता भागीरथीला नवस करते की जर माझी सुखप्रसूति होईल तर मी तुला रोज कुन्दपुष्पांची माला अर्पण करीन. (अंक १)

दुसऱ्या अंकाच्या आरंभी सीतेची सखी वेदवती व एक मुनिकन्या यांचा प्रवेश घातला आहे. त्यावरून आपणास समजते की सीतेला कुश व लव असे दोन पुत्र झाले असून ते आता वाल्मीकिप्रणीत 'रामायणा'चे पठण करण्याइतके मोठे झाले आहेत. रामाने नैमिषारण्यात यज्ञाकरिता सर्व सामग्री जमविली असून तेथे वाल्मीकीलाही निमंत्रण केले आहे. पुढील प्रवेशात सीता म्हणते, 'आता माझे मुलगे मोठे झाले आहेत, वाल्मीकीचेही त्यांच्यावर लक्ष आहे. आता मला जगून काय करावयाचे आहे ? पण मला माझ्या वेदवती या प्रियसखीला सांगून तिचा निरोप घेतला पाहिजे.' नंतर वेदवती प्रवेश करते व संभाषणात सीतेला 'रामाचे तुझ्यावर प्रेम नाही' म्हणून चिडविते. 'आता लौकरच रामाचा यज्ञदीक्षासमय प्राप्त होईल त्या वेळी त्याला अन्य सहधर्मचारिणीचे पाणिग्रहण करावे लागेल' असे वेदवती म्हणते, तेव्हा वास्तविक सीतेने रामाच्या पूर्वीच्या संदेशाचा—'यज्ञात तुझी प्रतिमाच माझी धर्मपत्नी राहील' याचा— उल्लेख करावयास पाहिजे होता. पण ती म्हणते, 'आर्य-पुत्रांच्या हृदयावर माझी सत्ता आहे, हातावर नाही.' यानंतरही पुढे कोठेही रामाने सीतेची सुवर्णप्रतिमा केल्याचा उल्लेख 'कुन्दमाले'त नाही. सीता व वेदवती संभाषण करीत असता आश्रमातील घोषणा ऐकू येते की 'येथून जवळच महाक्रतू अश्वमेध सुरू होणार आहे. त्याकरिता वसिष्ठ, आत्रेयादी महर्षि आले आहेत. सर्व सामग्री जमविली आहे. केवळ वाल्मीकी न आल्यामुळे रामचंद्र दीक्षाग्रहण करीत नाहीत. त्यांच्या निमंत्रणाकरिता रामाचा दूत आला आहे. तेव्हा सर्व मुनींनी आणि मुनीकन्यकांनी पुढे व्हावे.' ही घोषणा ऐकून कुशलवांच्या प्रस्थानमंगला-करिता सीता त्वरेने जाते (अंक २).

तिसऱ्या अंकाच्या आरंभी एका तापसाचा प्रवेश आहे. त्यांत तो 'शाकुन्तला'च्या दुसऱ्या अंकातील विदूषकाप्रमाणे प्रवासाने अतिशय थकल्यामुळे आपण एक पाऊलही पुढे टाकण्यास असमर्थ असल्याबद्दल कुरकूर करतो. तो म्हणतो 'माझ्या पायाच्या तळव्यांना फोड आले आहेत. सीता आता कुशलवांसह नैमिषार-ण्यात पोचली आहे. तेथे जाण्याचा मार्ग कोण बरे मला सांगेल ? हा, हे रामलक्ष्मण नैमिषारण्यातच आले असावेत मी त्यांच्या मागूनच जातो.' तेव्हा रामलक्ष्म-णांचा पुढील प्रवेश नैमिषारण्यातील होय. वाल्मीकी आल्याचे कळल्यावरून राम त्यांना भेटण्याकरिता

गोमतीतीरावरील त्यांच्या आश्रमाकडे चालला होता, पण पुढे तो तो मार्ग टाकून अरण्याकडे वळतो. सीतात्यागामुळे तो अत्यंत दुःखित आहे आणि त्याला लक्ष्मण धीर देत आहे. इतक्यात त्यांना गोमतीच्या प्रवाहात वाहत वाहत एक कुन्दमाला रामाच्या पायाजवळ आलेली दिसते. तिच्यातील कुसुमग्रथनाचे कौशल्य पाहून ती सीतेनेच केली असावी असे रामाला वाटते. तेव्हा लक्ष्मण म्हणतो 'या गोमतीनदीच्या तीराने आपण प्रवाहाच्या विरुद्ध दिशेने जाऊया. म्हणजे ही कुन्दमाला कोठून आली हे आपणास समजेल. नंतर ते काही अंतर जातात तो राम विचारतो, 'काय हा भगवान् वाल्मीकीच्या आश्रमाचा प्रदेश आहे ? कारण येथे यज्ञाचा धूर दिसत आहे, आणि सामगायनाचा नाद ऐकू येत आहे.' लक्ष्मणाला रामाचा तर्क पटतो. त्याला वाळवंटात काही पावले उमटलेली दिसतात. त्यावरील चिन्हांवरून ती सीतेची अशी रामाला ओळखता येतात. इतक्यात सीता तेथे येते. ती म्हणते 'मी स्नान करून सन्ध्याचंन केले आहे. भगवती भागीरथीला आपल्या हाताने गुंफलेली कुन्दमाला अर्पण केली आहे. आता अतिथींना अर्पिण्याकरिता मी फुले वेचते.' रामाचा मेघगंभीर आवाज ऐकून आनंदातिशयाने तिच्या अंगावर रोमांच उभे राहतात. रामाला ते अरण्य आणि तेथील समुद्रगामिनी नदी पाहून दंडकारण्याची आठवण होते व सीतेचे स्मरण होऊन तो व्याकुळ होतो. रामाचा शोक पाहून सीतेच्याही डोळ्यात अश्रू उभे राहतात. इतक्यात एक ऋषी प्रवेश करून रामाला सांगतो की 'भगवान् वाल्मीकींनी आपले आह्निक आटोपले असून ते तुमची वाट पहात आहेत.' नंतर ते सर्व तिकडे जातात (अंक ३.

चौथ्या अंकाच्या आरंभी एक लहानसा विष्कंभक आहे. त्यातील यज्ञवती व वेदवती या दोन तापसींच्या भाषणावरून आपणास कळते की रामाच्या हृदयात सीतेविषयी अनुकंपा आहे किंवा नाही हे जाणण्याच्या इच्छेने तिलोत्तमा नामक अप्सरा सीतेचे रूप घेऊन रामाकडे जाणार आहे. पण हे तिचे वेदवतीशी झालेले भाषण रामाचा मित्र कौशिक नामक विदूषक याने आडून ऐकल्यामुळे घोटाळा होईल अशा भीती त्या तापसीला वाटत म्हणून ती त्या अप्सरेला त्या साहसापासून परावृत्त करण्यास जाते.

नंतरच्या मुख्य प्रवेशात सीता व यज्ञवती येतात. पूर्वी चित्रकूटाहून दक्षिणापथाला जाताना तेथील मायावती नामक वनदेवतेने सीतेला चन्द्राप्रमाणे शुभ्र आणि सुगन्धित असे दिव्य उत्तरीय दिले होते. ते वनवासात सदैव वापरल्यामुळे सीता व राम यांना अत्यंत प्रिय झाले होते. ते सीतेने या प्रसंगी धारण केले होते. रामाच्या आगमनामुळे आश्रमातील दीर्घिकेवर (पायऱ्या असलेल्या विहिरीवर) स्त्रीजनांना निःशंकपणे स्नान करता येणार नाही म्हणून वाल्मीकींनी आपल्या प्रभावाने अशी व्यवस्था केली की त्या दीर्घिके जवळ असणाऱ्या स्त्रिया पुरुषांना अदृश्य असतील. वाल्मीकीच्या आज्ञेप्रमाणे त्यांचा शिष्य कण्व मनोविनोदनाकरिता रामाला नैमिषारण्य दाखवीत त्याच दीर्घिकेजवळ येतो. त्या दीर्घिकेत सीतेचे प्रतिबिम्ब रामाला दिसते, पण सीता मात्र दिसत नाही. तेव्हा शोकावेगाने तो मूर्च्छित होतो. त्याला शुद्धीवर आणण्याकरिता सीता त्याला आलिंगन देते (**परिष्वजते**) 'उत्तररामचरिता'त अशाच प्रसंगी सीतेच्या हस्तस्पर्शाने राम शुद्धीवर आल्याचे दाखविले आहे. रंगभूमीवर सीतेने रामाला आलिंगन दिल्याचे दाखविणे सदभिरुचीस अनुरूप नाही.

रामाला सीता दिसत नाही. पण तिने पांघरलेले उत्तरीय दिसते. ते तो ओढून घेतो. ते पूर्वी चित्रकूट वनदेवता मायावती हिने दिलेलेच उत्तरीय होय हे रामाच्या लक्षात येते. तेव्हा तो मागे दिलेल्या 'द्यूते पणः' इत्यादी श्लोकात त्याचे वर्णन करतो. त्या श्लोकांतील उत्तरीयाचे वर्णन मनोरम असल्याने तो 'शृंगारप्रकाशा'त आणि 'सुभाषितरत्नाकरा'त संगृहीत केला असल्याचे मागे सांगितले आहे. विशेष उल्लेखनीय गोष्ट ही की 'सुभाषितरत्नाकरा'त तो श्लोक धीरनागाच्या नावावर दिला आहे.

राम ते उत्तरीय पांघरतो, पण त्याचे पूर्वीचे उत्तरीय होतेच. दोन उत्तरीये धारण करणे विलक्षण दिसेल म्हणून तो आपले उत्तरीय टाकून देतो. सीता ते उचलून घेते. ते सुवासित केलेले नसल्यामुळे त्यावरून तिला रामाच्या उदासीन जीवनाची कल्पना येते. तेव्हा ती म्हणते, 'सर्वथा सत्यसन्धा राघवाः।' खरोखर रघुकुलातील पुरुष सत्यप्रतिज्ञ असतात 'कारण, रामाने पुनः विवाह केला नाही हे या उत्तरीयावरून उघड

आहे.) याच तऱ्हेचा, पण उलट्या प्रकाराचा प्रसंग 'मृच्छकटिका'त आलेला बहुश्रुत वाचकास आठवेल. त्याविषयी चर्चा पुढे करू.

उत्तरीय पाहून रामाला चित्रकूटी असताना आपण फुले वेचण्याकरिता गेलेल्या सीतेच्या मागून कसे गेलो आणि सीतेचे उत्तरीय ओढताच तिने वेचलेली फुले जमिनीवर कशी विखुरली गेली याची आठवण येते. इतक्यात रामाचा प्रिय मित्र कौशिक विदूषक तेथे येतो आणि त्यास पाहून सीता निघून जाते. कौशिक सांगतो की 'तिलोत्तमा अप्सरा सीतेचे रूप धारण करून तुझी चेष्टा करण्यास येणार असल्याचे मी ऐकले आहे.' तेव्हा आपण पाहिले ते सीतेचे प्रतिबिम्ब नसून सीतेचे रूप घेतलेल्या तिलोत्तमेचे होते आणि तिने आपणास फसविले असे रामास वाटते. (अंक ४)

पाचव्या अंकात सीतेची छाया व पावले पाहिल्यामुळे उद्विग्न झालेला राम प्रवेश करतो. तो विदूषकाला विचारतो, 'मी सीतेचा परित्याग केला तेव्हा तू माझा प्रतिषेध कसा केला नाहीस.' विदूषक उत्तर करतो, 'स्वामी प्रसन्न असेल तेव्हाही सेवकांना प्रार्थना करणे कठीण जाते. आपण तर तेव्हा रागाने लाल झाला होता.' या सारखाच प्रश्न 'शाकुन्तला'त दुष्यन्त विदूषकाला विचारतो हे बहुश्रुत वाचकांस माहीत असेल. नंतर विदूषक कुश व लव या वाल्मीकीच्या शिष्यांना एका महापुरुषाच्या चरित्राचे गायन करण्याकरिता घेऊन येतो. त्यांना पाहताच साध्वस, हर्ष, शोक, अनुक्रोश इत्यादी मनोविकारांनी रामाच्या हृदयात कल्लोळ माजविल्यामुळे तो मूर्च्छित होतो. ते कुमारही रामाच्या धीरगंभीर आकृतीने प्रभावित होतात. राम त्यांना आलिंगन देऊन आपल्या मांडीवर घेतो, तेव्हा त्याला अननुभूत आनंदाची प्राप्ती होते. इतक्यात विदूषक ओरडतो, अरे यांना सोड, सोड. मी साकेतनिवासी लोकांच्या तोंडून ऐकले आहे की 'जर रघुकुलातील पुरुषांशिवाय अन्य कोणी या सिंहासनावर बसेल तर त्याच्या मस्तकाच्या शेकडो चिंधड्या होतील.' 'शाकुन्तला'च्या सातव्या अंकातील सर्वदमनाच्या मनगटावर बांधलेल्या अपराजिता औषधीच्या ताइताची येथे आठवण होते. पुढे संभाषणावरून ते दोन्ही कुमार क्षत्रियवर्णाचे असून सूर्यवंशातील आहेत, ते जुळे भाऊ असून त्यांचे वय दहा वर्षांचे आहे ते वाल्मीकीचे शिष्य आहेत, त्यांना आपल्या पित्याचे नाव माहीत नाही, कारण आश्रमात ते कोणीही घेत नाही, पण त्यांची माता त्यांनी काही खोडी केली असता त्यांना 'निरनुक्रोशाचे पुत्र' म्हणून रागे भरते, तपोवनातील लोक तिला देवी म्हणतात, पण भगवान् वाल्मीकी तिला वधू म्हणून संबोधतात, इत्यादी माहिती रामाला मिळते. शिवाय त्यांचे वयही सीतापरित्यागकालाशी जुळत होते तेव्हा ते आपलेच पुत्र असावेत अशी शंका येऊन रामाचे मन अस्वस्थ होते. इतक्यात 'वाल्मीकिप्रणीत पुराणपुरुषकथा रामापुढे गाऊन कुशलवांनी मध्याह्नीच्या सवनाकरिता आश्रमात यावे' असा त्यांना संदेश मिळतो. नंतर सर्व सुहृज्जन व सभासद यांच्यासह आपण ती अपूर्व कथा ऐकू इच्छितो. तेव्हा लक्ष्मणाला आपणाकडे पाठविण्याविषयी राम आज्ञा करतो (अंक ५).

सहाव्या अंकांत पौरजानपदांच्या सभेत राजमाता, बन्धू इत्यादिकांसह राम कुशलवांच्या तोंडून रामायणकथा ऐकतो. ती कथा लक्ष्मणाने सीतेला अरण्यात सोडली येथपर्यंत आल्यावर ते कुमार म्हणतात —

ततः प्राणैः परित्यक्ता निराशा जनकात्मजा ।
अप्रियाख्यानभीतेन कविना संहृता कथा ॥

—पण वाल्मीकीची रामकथा तेथे संपत नाही. त्यापुढील भाग त्या कुमारांना माहीत नव्हता, पण वाल्मीकीचा शिष्य व रामाचा बालस्नेही कण्व पुढील कथा गाऊन दाखवतो. त्यावरून सीता वाल्मीकीच्या आश्रमात प्रसूत होऊन तिला दोन पुत्र झाले तेच हे कुश व लव असे सर्वांस समजते. तेव्हा त्या अनपेक्षित वृत्तांताने राम, लक्ष्मण, कुश व लव मूर्च्छित होतात. इतक्यात सीतेसह वाल्मीकी प्रवेश करून त्यांना सावध करतात. तेव्हा सीतेचा त्याग केल्याबद्दल वाल्मीकी रामाला दोष देतात. त्यांच्या आज्ञेवरून सीता 'जर मी राघवकुलनंदन रामाशिवाय दुसऱ्या कोणाला 'पतिव्रताविरोधी भावनेने पाहिले असेल, त्याच्याशी बोलले असेल, किंवा त्याला हृदयाने चिंतिले असेल तर दिव्यरूपधारिणी भगवती पृथ्वी माझ्या चित्तवृत्तीविषयी तसे सांगो' असे म्हणते. तेव्हा पातालातून आकाश व्यापणारा तुमुल नाद उत्पन्न होतो, पर्वत हादरतात, आणि समुद्र आनंदित होऊन ढवळल्याप्रमाणे आपल्या लाटांनी सभोवतालची वने आक्रमण करू लागतो.

अनुक्रमणिका

नंतर पाताळातून पृथ्वी देवी वर येऊन सीतेच्या चारित्र्याविषयी साक्ष देते--

रामं दाशरथिं मुक्त्वा न जातु पुरुषान्तरन् ।
मनसाऽपि गता सीतेत्येवं विदितमस्तु वः ।

तेव्हा सर्व जन हात जोडून सीतेचे शुद्धाचरण मान्य करतात. नंतर वाल्मीकीच्या आज्ञेने राम सीतेचे पाणिग्रहण करतो आणि पृथ्वी अन्तर्धान पावते. पुढे रामाच्या इच्छेप्रमाणे वाल्मीकी कुशाला साम्राज्याचा अधिपती म्हणून अभिषेक करतात. कुशाची अनुमती घेऊन राम लवाला युवराज म्हणून अभिषेक करतो आणि भगवान् वाल्मीकीच्या आशीर्वादाने नाटकाची समाप्ती होते. (अंक ६)

' कुन्दमाले 'तील ' रामायणा 'चे अनुसरण

येथपर्यंत दिलेल्या ' कुन्दमाले 'च्या संक्षिप्त संविधानकावरून धीरनागाने त्यामध्ये बहुतांशी ' वाल्मीकि रामायणा 'चे अनुसरण केल्याचे दिसून येईल. सीतेचा भागीरथीतीरावर त्याग, तिची वाल्मीकीच्या आश्रमात प्रसूती, तेथेच तिचे कित्येक वर्षे वास्तव्य, रामाचा नैमिषारण्यात अश्वमेध, त्याकरिता गोमतीतीरी वाल्मीकीचा आश्रम, कुशलवांच्या कडून रामायण गायन, सीतेचे रामाच्या समोर सत्यापन, पृथ्वीचा प्रादुर्भाव, सीताशुद्धी इत्यादी घटना रामायणातून घेतल्या आहेत.

' कुन्दमाले 'तील मौलिक प्रसंगांची समीक्षा

धीरनागाने ' कुन्दमाले'त काही स्वतः कल्पिलेले प्रसंग घातले आहेत. उदाहरणार्थ वनदेवता मायावतीने दिलेले उत्तरीय, वाल्मीकीच्या प्रभावाने सीतेचे मानवांना अदृश्य असणे, रामायणगायनापूर्वी विविध प्रमाणांवरून ते आपले पुत्र असावेत असे रामाचे अनुमान इत्यादी. संस्कृत नाटकांचा शेवट दुःखात होऊ नये असा नियम असल्यामुळे भवभूतीप्रमाणे धीरनागानेही शेवटी सीतारामांचा संयोग घडवून आणला आहे. तथापि एकंदरीत धीरनागाने रामायणकथेत भवभूतीपेक्षा कमी फरक केले आहेत. त्यामुळे त्याचे संविधानकरचनाकौशल्य फारसे दिसत नाही. किंबहुना काही प्रसंगी ' कुन्दमाले'तील घटना व वर्णन अप्रासंगिक व अनुचित वाटतात. त्यांपैकी काहींचा उल्लेख मागे आला आहे. उदाहरणार्थ, सीतापरित्यागाच्या वेळी तिला पाठविलेल्या रामाच्या संदेशात भावी यज्ञातील सीतेच्या प्रतिमेचा निर्देश, सीतेने मूर्छित रामाला आलिंगन देऊन सावध करणे इत्यादी. गोमती नदीतून वाहत आलेल्या कुन्दमालेची गोष्टही अशीच आहे. सीतेने कुन्दमाला दररोज वाहण्याचा नवस केला तो भागीरथीला, गोमतीला नव्हे. शिवाय भागीरथी गोमतीला मिळत नसून गोमतीच भागीरथीला मिळते. तेव्हा सीतेने भागीरथीला वाहिलेली कुन्दमाला गोमतीत कशी येईल ? तेव्हा एका विद्वानाने गोमती हे भागीरथीचेच दुसरे नाव असावे असा तर्क केला आहे. पण रामाचा अश्वमेध नैमिषारण्यात होत होता असे वर्णन करण्यात धीरनाग 'वाल्मीकि रामायणा'चे अनुसरण करीत होता. त्या ' रामायणा'त गोमती व गंगा भिन्न वर्णिल्या आहेत. सध्याही गोमतीला पूर्वीचेच नाव असून ती गाझीपूर जिल्ह्यात सय्यदपूर जवळ गंगेला मिळते. लखनौ शहर तिच्याच काठी आहे. ' कुन्दमाला ' नाटकात प्रमुख असलेल्या कुन्दमालेविषयीच असा घोटाळा असल्यामुळे डॉ. वूलनरनी म्हटले आहे की धीरनाग हा दाक्षिणात्य असल्यामुळे त्याला गंगेच्या खोऱ्याची माहिती नसावी आणि म्हणून त्याच्या हातून ही चूक घडली असावी.[१] दुसरी असंभवनीय गोष्ट रामाच्या सिंहासनाविषयी समजुतीची. राम कुश व लव यांना आपणाबरोबर सिंहासनावर बसवतो तेव्हा विदूषक ओरडून सांगतो, ' यांना लौकर खाली उतरा मी साकेत (अयोध्या) येथील लोकांकडून ऐकले आहे की रघुकुलातल्याशिवाय दुसरा कोणी या सिंहासनावर बसेल तर त्याच्या मस्तकाच्या चिंधड्या होतील. ' धीरनागाने ह्या प्रसंगात ' शाकुन्तला'तील सर्वदमनाच्या मनगटावर बांधलेल्या अपराजित वनस्पतीच्या ताइताचे अनुकरण केले आहे. पण ते त्यास साधले नाही. येथे साहजिकच अशी शंका उत्पन्न होते की हे खरे असेल तर रामाला ती गोष्ट माहीत कशी नाही ? तो यापूर्वी निदान दहा वर्षे साकेतातच त्या सिंहासनावर बसत होता. या शंकेला उत्तर नाही. तेव्हा ' कुन्दमाले'च्या संविधानकात असे अनेक दोष असल्यामुळे त्या नाटकाचा कर्ता दुय्यम प्रतीचा नाटककार होता असेच मानावे लागते.

१. वूलनरकृत कुन्दमालेचे इंग्रजी भाषांतर, प्रस्तावना, पृ. ११, तळटीप–





श्रीमती दुर्गा भागवत

मानवशास्त्रीय संज्ञावली (एक प्रयत्न)

सामाजिक शास्त्राच्या विविध शाखात विविध प्रकारच्या पारिभाषिक संज्ञा वापरल्या जातात. मराठीत मानवशास्त्रावरचे लेखन अल्प आहे आणि लेखकाला परिभाषेची अडचण पडते. इंग्रजी संज्ञावरून केवळ मराठी संज्ञा बनते, नव्हे ती बनवण्याखेरीज गत्यंतर नसते, कारण शास्त्रीय उपपत्तीच्या क्षेत्रात मूलभूत कल्पनांचे एकीकरण होणे आवश्यक असते आणि यासाठी संज्ञा देखील शक्य तेवढ्या समान असणे श्रेयस्कर ठरते. परंतु केवळ इंग्रजी शब्दाला प्रतिशब्द दिल्याने शास्त्रीय वाङ्मय निष्पत्तीचा हेतू समग्रपणे सिद्धीस जात नाही. त्यात अपूर्णता अनेक कारणांनी राहाते. पहिले महत्त्वाचे कारण म्हणजे त्या त्या संज्ञांचे विवेचन वाचकापर्यंत पोचत नाही आणि दुसरे म्हणजे, इंग्रजीतल्या संज्ञा वापरताना त्यांची आपल्या लौकिक प्रथांच्या व भाषेच्या अनुरोधाने सुसंगती राखणे कठीण असते. इथेच शास्त्रीय लेखनाची, सामाजिक शास्त्रीय लेखनांची, कसोटी लागते व लागावी. या अडचणीवर मात करणे हेच अभ्यासकाचे ब्रीद असते आणि ते गाठण्यासाठी या संज्ञा त्यांच्या अचूक अर्थासकट व सामाजिक व भाषिक संदर्भासकट आपल्या लेखनासाठी तयार करून त्या सुगमतेने वाचकापर्यंत पोचवण्यासाठी त्याला टप्प्या टप्प्यांनी त्या हस्तगत करणे प्राप्त होते. माझ्यापुढे हाच प्रश्न आला आणि संज्ञाविषयक एक प्राथमिक प्रयोग म्हणून मी नाणावलेल्या मानवशास्त्रज्ञांच्या लिखाणातल्या संज्ञांच्या जंत्र्या तयार केल्या. त्यांपैकी एक जंत्री पुढे दिलेली आहे. ही जंत्री Principles of Anthropology (U. S. A. 1942) या इलियट डिस्मोर चॅपल (Eliot Dismore chapple) व कार्लेटन स्टीव्हन्स कून (Carleton Stevens Coon) यांनी लिहिलेल्या पुस्तकातून घेतलेली आहे. मराठीकरणाचे प्रयत्न माझे.

(१) Age-grading : वय क्रम-कुटुंब पद्धतींपैकी एक प्रकारची कुटुंबरचना. या रचनेत व्यक्तींची संस्थापना वयोमानाप्रमाणे ठरवली जाते आणि वयानुसार गट तयार केले जातात. त्या योगे पिढीपरत्वे गट तयार करण्याची क्रिया मागे पडते.

(२) Antagonism of symbols : **विरोध** अगर **द्वैत** (प्रतीके अगर संकेतचिन्हे यांच्या बाबतीत) :- यात दोन किंवा अधिक प्रतीकातल्या परस्परविरोधाचा संबंध अंतर्भूत आहे. या प्रतीकांचे सर्वसाधारण स्वरुप असे की ती भिन्न क्रिया अगर भिन्न संस्थांची अथवा प्रथांची निदर्शक असतात. अशा प्रकारच्या प्रतीकांच्या क्रिया एकसमयावच्छेदे चालू झाल्या, तर त्यांचा परिणाम समतोलाचा भंग करण्यात होतो आणि म्हणूनच अशी प्रतीके एकाच संदर्भात वापरता येत नाहीत. वापरल्यास समतोल ढासळतो.

(३) Artifact : **आयुध, हत्यार, अवजार, कृतीः** – मानवाने तयार केलेली वस्तू अथवा हत्यार.

(४) Associations : **संबंध, प्रथा, संस्था, मंडळ, नाती** परस्परविरोधी अगर विवाद्य संबंध, असताना त्यांच्याभोवती ज्या प्रथा, संबंध अगर संस्था उद्भवतात त्या

Auxiliary : पूरक, अन्य संस्थेच्या अगर मंडळाचे सदस्य असलेले जे नातेवाईक असतात त्यांच्यामुळे ज्या व्यक्तींचे संबंध परस्परविरोधक होतात, त्या व्यक्तींचे मंडळ अगर जमाव.

(५) Avoidanee ; rules of **वर्जन** :- विशिष्ट नातेवाईकाशी शक्य तितके कमी बोलणे चालणे व इतर प्रकारचा संपर्क येऊ देणे.

(६) Caste : **जात, वर्ण** :- ही संस्था परस्परविरोधी संबंधावर उभारलेली आहे, आणि म्हणूनच जात म्हणजे एक मंडळ असते आणि अंतर्विवाहाच्या द्वारे त्याचे संवर्धन होऊन, त्याचे कुटुंबात रूपांतर होते. म्हणूनच जात हे बृद्धिंगत कुटुंबही असते आणि मंडळही असते. भारतात तिचा आविष्कार वर्णपद्धतीच्या द्वारे झालेला दिसतो.





(७) Class : **कूळ, कुळी, गोत्र** : हे प्रवृद्ध किंवा विस्तृततर कुटुंब असून त्याचे सदस्यत्व समान स्त्री अगर पुरुष पूर्वजाच्या आनुवंशिकत्वावर अगर त्यावरच्या कल्पित कथेवर अवलंबून असते. कुळाच्या सदस्य एका अलग (isolated) असलेल्या पद्धतीचा अवलंब करतात. (form an isolated system)

(८) Class **वर्ग** :– हा व्यक्तींचा समुदाय असून त्यातल्या प्रत्येक व्यक्तीचे स्थान त्या संचात समान असते.

Class–system : **वर्ग–पद्धती, वर्ग–व्यवस्था,** समाजाचे विविध गटात विभाजन होऊन त्यामुळे सर्व संस्थांना आडछेद येणे याला वर्गपद्धती अगर वर्गव्यवस्था म्हणतात. प्रत्येक वर्गाच्या सदस्यांना त्यांच्या त्यांच्या संचात एक ठरीव दर्जा असतो आणि उच्चवर्गीय सदस्य खालच्या समग्र लोकांसाठी कृती किंवा जे काय करायचे, त्याची निर्मिती करून ठेवीत असतात.

(९) Clique : **टोळके; गोट,** त्यांच्या काही व्यक्तींच्या परस्पर क्रियांनी तयार झालेला हा गट असून त्या व्यक्तींच्या क्रियांनी कुठलीही संस्था अगर समाजधारणा अस्तित्वात येत नाही.

वणिग् वृत्तीय :– वणिग् वृत्तीय समाजात बहुसंख्य व्यक्ती आपापला व्यवसाय तज्ञ म्हणून हाताळतात.

(१०) Common–law : **सामान्य कायदा, सामान्य विधी** : पूर्वघटितावर आधारलेला कुठलाही कायदा.

(११) Conditional responce: **नियंत्रित संवादित्व,** उपजत संवादित्वाच्या रूपबंधाचे नियमन. हे नियमन अशा तऱ्हेने होते की त्यायोगे नैसर्गिक संवादित्व पृथगात्म उत्तेजक भावानीच क्रियाशील होते.

(१२) Configuration (Symbolic) : **बाह्यस्वरूप (प्रतीकात्मक), बाह्यरूपकल्प** हा प्रतीकांचा समूह असून त्यातली प्रतीके आपापल्या संदर्भपूरकामुळे अगर संदर्भितामुळे परस्पराशी संबंधित असतात.

Contaguous magic : **सांसर्गिक जादू अगर यातू** ज्यात प्रतीकांना त्यांच्या शारीर संसर्गामुळे अगर सांनिध्यामुळे अर्थ प्राप्त होतो अशी विधिसलंग्न तंत्रे.

(१३) Context of situation : **प्रसंग संदर्भ अगर परिस्थिति संदर्भ,** लोकांच्या विनिमयाला वस्तु, क्रिया, स्थान व हवामानयोगी मिळालेली साथ..

(१४) Crisis : **संकटक्षण, आणीबाणी** : सामाजिक संस्था तापट व्यक्तींच्या.

(१५) Cross–cousin (एका विशिष्ट विवाहपद्धतीच्या संदर्भात) : **साटे लोटे दूरभावंड विवाह.** बहीण भावंडाच्या मुलामुलींचा परस्परांशी विवाह होतो त्याला साटे लोटे म्हणतात.

(१६) Custom **आचार** : कोणत्याही एक संस्थाप्रथा अगर तिचा घटक यांच्या पुरताच मर्यादित झालेला परस्परक्रियेचा रूपबंध असतो त्याला प्रतीकात्मक असलेला नियम.

(१७) emblemization : **संकेतवस्तूकरण, 'प्रतीकांगीकरण** : प्रतीकाचे फक्त एकच अंग त्याच्या निदानाचे प्रमुख स्वरूप बनते, आणि जिथे जिथे ते प्रतीक आढळते, त्याच्या सदैव सांनिध्यात ते अंग आढळते, त्याला प्रतीकांगीकरण म्हणतात.

(१८) endogamy : अंतर्विवाह एकाच गटातल्या व्यक्तींचा विवाह.

(१९) equilibrium **समतोल;** एकाद्या व्यवस्थेत किंवा पद्धतीत जर एक लहानसाच जोर किंवा लहानशीच शक्ती लादली, तर त्या पद्धतीत बदल होतो, आणि जेव्हा हा जोर किंवा शक्ती काढून घेतली जाते तेव्हा ती पद्धती जवळ जवळ पूर्वावस्थेत स्थिर होते. या अवस्थेला समतोल म्हणतात.

(२०) equivalence : समयोगिता : ज्या अवस्थेत दोन प्रतीकांना एकच संदर्भस्थान (संदर्भित) अगर संकेत असतो, त्यावेळी ती प्रतीके एकमेकाबद्दल वापरली जातात. या अवस्थेला समयोगिता म्हणतात.

(२१) event **घटना, प्रसंग** दोन किंवा अधिक व्यक्तीमधल्या परस्परव्यवहारातला सतत क्रम.

(२२) exogamy **बहिर्विवाह** : भिन्न समूहातल्या व्यक्तींचा विवाह.

(२३) family **कुटुंब** : (परिवर्धित किंवा विस्तृत, परिवार) दोन किंवा अधिक परिमाण–कुटुंबाचा समूह, परिवार–कुटुंबालाच joint family किंवा **एकत्र कुटुंब म्हणतात.**

अनुक्रमणिका

(२४) family (immediate) : **निकट कुटुंब.**

(२५) family (unit) : **परिमाण कुटुंब; एकच कुटुंब, निकट कुटुंब,** माता–पितरे व मुले यांचा समूह.

(२६) fissure line : **भंगरेषा, विभाजन रेषा** एका संचातल्या किंवा गटातल्या दोन वर्गांना विभक्त करणारी जी रेषा असते तिला भंगरेषा म्हणतात; तिच्यात परस्पर व्यवहाराची वारंवारता (किंवा पौनः-पुन्य) फार कमी असते.

(२७) functional dependence : **कार्यान्वयी अवलंबन** : दोन परिवर्तनीयात (variables) जेव्हा एकाचे मूल्य बदलले की दुसऱ्यातही बदल होतो, त्या दोन परिवर्तनीयातल्या संबंधाला कार्यान्वयी अवलंबन म्हणतात.

(२८) fundament : **मूलस्थल,** ज्या निसर्गदृश्यावर किंवा निसर्गस्थलावर मानवी कृतीमुळे कुठलाही परिणाम होऊन त्यात कुठलाही बदल घडून आलेला नसतो, त्यास मूल्यस्थल म्हणतात.

(२९) gathering : **वेचणे, विचयन,** लागवड केल्याशिवाय निसर्गस्थलातून कच्ची सामग्री मिळवण्याची किंवा वेचण्याच्या पद्धतीला वेचणे किंवा विचयन म्हणतात.

(३०) gens; gents : **जनितृ, जनक.** पुरुषानुक्रमात ज्या कुळात जन्मपरत्वे सदस्यत्व प्राप्त होते त्या कुळाला जनितृ किंवा जनक म्हणतात.

(३१) group : **समूह, गट,** ज्याच्यात दोन किंवा अधिक व्यक्तींचा परस्पर व्यवहार सामावलेला असतो त्यास समूह म्हणतात.

(३२) hierarchy : **श्रेणी, प्रत** ज्या संचात दोन किंवा अधिक वर्ग क्रमपरत्वे असतात त्याला श्रेणी किंवा प्रत म्हणतात.

(३३) husbandry : **लागवड, निपज,** पशु व वनस्पती या दोहोंची उपज व वापर घरगुती पद्धतीने करणे.

(३४) imitative magic : **अनुकरणात्मक जादू :** विधितंत्रांत जी प्रतीके वापरलेली असतात ती जेव्हा विधिविरहित क्रियातून आलेली असतात, तेव्हा त्या विधितंत्रांना अनुकरणात्मक जादू म्हणतात.

(३५) incest : **निषिद्धज्ञातृ गमन,** ज्या दोन नातेवाईक स्त्रीपुरुषातला लैंगिक संबंध निषिद्ध असूनही तो संबंध घडून येतो, त्या संबंधाला निषिद्धज्ञातृगमन म्हणतात.

(३६) incorporation : **समावेशन,** प्रवेशनाच्या क्रियेची तिसरी अवस्था, किंवा घनीभूत अवस्था, या अवस्थेत त्या क्रियेत भाग घेणारे आपापले नित्यव्यवहार पार पाडतात.

(३७) institution : **संस्था; प्रथा,** ज्या व्यवस्थेत अगर पद्धतीत सर्व संच अगर गट समतोलात असतात त्या पद्धतीला संस्था (अगर प्रथा) म्हणतात. अधिक विस्तृतपणे संस्थेची व्याख्या करायची झाल्यास, ती अशी संस्था म्हणजे ज्या व्यक्ती नित्य किंवा वारंवार परस्पर व्यवहार करतात त्यांचा समूह. हा परस्पर व्यवहार पुढील परिस्थितीत होतो : (१) या पद्धतीतली किंवा प्रणालीतली प्रत्येक व्यक्ती एका किंवा अधिक गटांची सदस्य असते. (२) सर्वात मोठ्या गटाचे सदस्यत्व इतर गटातल्या सर्व व्यक्तींना आपल्यात सामावून घेते. या प्रणालीत समाविष्ट झालेल्या सर्व परस्पराची व्यवहार करतात. जेव्हा ही प्रणाली कार्यान्वित असते तेव्हा हा त्यांचा परस्पर व्यवहार बाह्य जनांशी होणाऱ्या व्यवहारापेक्षा अधिक वारंवार होणारा असतो.

(३८) interaction : **परस्परव्यवहार, अंतर्गत व्यवहार, आपसव्यवहार,** ज्या अवस्थेत एका व्यक्तीच्या क्रियांचे अनुसरण दुसऱ्या व्यक्तीच्या क्रियांनी होते, त्या अवस्थेला परस्पर व्यवहार, अंतर्गत व्यवहार, किंवा आपस–व्यवहार म्हणतात.

(३९) interaction rate : **परस्पर व्यवहार प्रमाण** व्यक्तीच्या परस्पर व्यवहारातले संख्यात्मक गुण.

(४०) joking relationship : **चेष्टेचे नाते** (जसे मोठी भावजय व धाकटा दीर, लहान मेहुणी व मोठ्या बहिणीचा नवरा इत्यादी)

(४१) junior levirate : **लहान दीर–भावजय विवाह :** या लग्नात मोठ्या भावजयीचा नवरा मेल्यानंतर लहान दिरापैकी एकाशी लग्न लागते.

(४२) law : **कायदा, विधी,** संस्थाचे अस्तित्व न मानता, जो नियम एका समूहातल्या किंवा गटातल्या





समस्त सदस्यांच्या परस्पर व्यवहाराचे गमक किंवा प्रतीक होतो, त्याला कायदा म्हणतात.

(४३) lavirate : **दीर भावजय विवाह,** विधवा भावजय व दीर यांचा विवाह.

(४४) lineage : **वंशावळ,** परिवर्धित कुटुंब-परिवार, याच्यातले सदस्यत्व एकपार्श्वस्थ (unilateral) नसते, म्हणजे एकजनकत्वावर अवलंबून नसते.

(४५) magic : **जादू, यातू,** विधी- तंत्र matrilineal **मातृवंशीय अर्धविभाग,** समूहाचे परस्परनिरपेक्ष अशा दोन विभागांपैकी एक.

(४६) operation : **क्रिया, कृती,** दोन किंवा अधिक दृश्यांतला किंवा घटितांतला संबंध अजमावण्याचे अगर मोजण्याचे तंत्र.

(४७) origin of action : **कृतिमूल,** ज्या कृतीमुळे परस्परव्यवहार सुरु होतो ती, क्रियामुळे कृतिपरंपरा तयार होते ती प्रथम कृती.

(४८) pair event : **द्वय घटना, द्वयप्रसंग :** दोन व्यक्तींमधला प्रसंग.

(४९) parallel cousin : **चुलत भावंडे, मावस भावंडे** समलिंगी भावंडांची मुले.

(५०) patrilineal : पितृवंशीय.

(५१) phratry **अंशविभाग.** एका समूहातल्या किंवा गटातल्या, परस्परनिरपेक्ष अशा एक किंवा अधिक विभागांपैकी एकविभाग. हा विभाग एक किंवा अनेक कुळांचा झालेला असतो. जेव्हा या विभागात फक्त दोनच घटक असतात तेव्हा त्याला अंश- विभाग न म्हणता अर्धविभाग म्हणतात.

(५२) polyandry : **बहुपतित्व** एका स्त्रीचा अनेक पुरुषाशी झालेला विवाह.

(५३) polygamy : **बहुपतिपत्नित्व,** या प्रथेत बहुपतित्व व बहुपत्नित्व या दोहोंचाही समावेश होतो.

(५४) polygyny : एका पुरुषाचे दोन किंवा अधिक स्त्रियांशी लग्न.

(५५) previledged familiarity : **विशेषाधिकारी जवळीक :** (चेष्टेचे नाते) ठराविक नातेवाईकांच्या परस्परव्यवहारात सर्वोच्च वारंवारता किंवा निकटता असणे.

(५६) radical symbols : **मूलग्राही प्रतीके, वाचिक प्रतीके,** ठराविक व्यक्तिवस्तू किंवा संबंध प्रतीकरूपाने दर्शविणारे शब्द किंवा त्यांचे विभाग.

(५७) reciprocal relationship : **परस्परपूरक संबंध** दोन व्यक्तींतला संबंध प्रत्येक मुळारंभापासून दुसऱ्याच्या क्रियेने समतोल राखला जातो तेव्हा त्या संबंधाला परस्परपूरक संबंध म्हणतात.

(५८) reinforcement (of a symbol) पुनःप्रतिष्ठा (प्रतीकाची) ज्या अंतर्व्यवहाराच्या पुनरावर्तनामुळे प्रतीकाला त्याचा संकेत अगर संदर्भित प्राप्त होते त्या क्रियेला किंवा अवस्थेला पुनः प्रतिष्ठा म्हणतात.

(५९) referrent **संदर्भित, संकेत :** प्रतीकाचा संदर्भ किंवा संकेत ज्यात असतो तो.

(६०) rites of intensification : **दृढीकरण विधी :** जेव्हा समूहाच्या सर्व सदस्याना बाधक असा बदल घडवून आणणारा संकट प्रसंग अगर निकराचा प्रसंग प्राप्त होतो, तेव्हां जो विधी त्याच्या अनुषंगाने करतात त्याला दृढीकरण विधी म्हणतात.

(६१) rites of passage : **क्रमण विधी** एकाच व्यक्तीला बाधक असणारा संकट प्रसंग अगर निर्वाणीचा प्रसंग जेव्हा प्राप्त होतो त्यावेळी जे विधी करतात त्याना क्रमण विधि म्हणतात.

(६२) ritual : **विधी** संकटप्रसंगानंतर परिस्थितीतला समतोल परत आणण्यासाठी उपयोगात आणलेले प्रतीक-स्वरूप.

(६३) ritual symbol : **विधि-प्रतीक :** जे प्रतीक विधितंत्राचा उपयोग करताना व्यक्ती-व्यक्तीतला संबंध दर्शविते त्याला विधि-प्रतीक म्हणतात.

(६४) ritual technique : **विधि-तंत्र :** दृढीकरणविधि किंवा क्रमणविधीच्या वेळी उपयोगात आणलेले तंत्र.

(६५) secret society : **गुप्तमंडळ, गुप्त-समाज :** जे इतर संस्थापासून परमावधीची दूरस्थता ज्या मंडळात कटाक्षाने पाळली जाते त्याला, गुप्तमंडळ, गुप्तसंस्था, किंवा गुप्तसमाज म्हणतात.





(६६) separation **वियुक्तता:** क्रमणविधि व दृढीकरणविधि यांच्यातली पहिली पायरी जिच्यामुळे व्यक्त केली जाते ती परस्पर व्यवहारातली घट.

(६७) set : **संच.** व्यक्तिसमूहात काही ठरीव प्रसंग अशा तऱ्हेने आयोजित केले जातात, की समूहातले काही सदस्य अगर घटक क्रियेचे प्रवर्तन करतात व बाकीचे त्या क्रियेचे निरोधन करून ती पूर्णत्वास नेऊन थांबवतात.

(६८) Set event : ठरीव प्रसंग, **ठरीव योजना** जो प्रसंग अगर घटना तीन किंवा अधिक व्यक्तीत घडून येते परंतु जिचा निर्माण-कर्ता त्यापैकी एकच असून त्याच्या द्वारा ती इतरांना उपलब्ध होते, या घटनेला ठरीव घटना म्हणतात.

(६९) Shaman : **शामन;** धर्मातील पुढारी. धर्मनेता.

(७०) Siblings : भावंडे.

(७१) Society : **समाज,** हा व्यक्तिसमूह असून त्यातल्या व्यक्ती दोन अगर अधिक संस्थांच्या सदस्य अगर घटक असतात. या सर्व व्यक्ती त्या संस्थातल्या सर्वांत अधिक समावेशक संस्थेच्या सदस्य असतात. क्वचित कुठे अलग पडलेली एकच संस्थाही समाज या संज्ञेला पात्र होते.

(७२) Sororate : **पत्निभगिनीविवाह :** या विवाहात एका पुरुषाचे दोघी बहिणीशी लग्न होते.

(७३) Specialist : **विशेषज्ञ,** जो माणूस एखादे तंत्र अंशकाल किंवा संपूर्ण काळ व्यवहारात वापरतो व तसे करताना आपल्या गटाच्या, आपल्या वयाच्या व लिंगाच्या व्यक्तींनी त्याच काळी वापरलेल्या तंत्राहून जेव्हा ज्याचे तंत्र भिन्न असते तेव्हा त्याला विशेषज्ञ म्हणतात.

(७४) Staff-line : **दंडरेषा.** एका संस्थेच्या क्रियात्मक व अक्रियात्मक विभागातल्या संबंधाच्या संचाला दंडरेषा म्हणतात.

(७५) Subsistence : **गुजराण;** समाजात जेव्हा विशेषज्ञतेचा, व्यवसायात विशेषज्ञतेचा अभाव व व्यापारातही कमीतकमी विशेषज्ञता आढळते तेव्हा त्या अवस्थेला गुजराण म्हणतात.

(७६) Symbiotic : **समव्यावसायिक** ज्या समाजात सारे सदस्य एकच व्यवसाय करतात त्या समाजाला समव्यावसायिक म्हणतात.

Symbol : **प्रतीक,** जी वस्तू, व्यक्ती, परिस्थिती अगर शाब्दिक उक्ती नियंत्रित संवादित्व उत्पन्न करते तिला प्रतीक म्हणतात.

Symbolization : **प्रतीकीकरण** जिच्या योगाने प्रतीक अस्तित्वात येत ती क्रिया.

(७७) Synchronization (in interaction) : **एकमेळ;** परस्परक्रियेचा एक गुण, हा गुण असा आहे की त्याच्यात एका व्यक्तीच्या क्रियेनंतर मागून दुसऱ्याची क्रिया आपोआप सुरू होते आणि ती होताना त्यात खंड येत नाही व सुसंवादात उणे पडत नाही.

(७८) System **पद्धत, व्यवस्था** व्यक्तिसमुदायातल्या सदस्य व्यक्ती, तो व्यक्तिसमुदाय संघटितपणे कार्यान्वित होत असताना त्या समूहातल्या बाहेरच्या व्यक्तीशी ठेवतात त्याहून जेव्हा परस्पराशी व्यवहार अत्यंत वारंवारिक ठेवतात तेव्हा त्या समूहाला, पद्धत किंवा व्यवस्था म्हणतात.

(७९) Taboo : **ताबू, निषेध :** पॉलिनेशिवाय परस्पर-व्यवहारातल्या काही रूपबंधाना या शब्दाने निर्बंध दर्शवितात.

(८०) Totem : **देवक,** ज्याचा संदर्भ समाजाशी नसतो असे विधिसंलग्न प्रतीक.

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

श्री. संपादक,

'नवभारत' यांस,

'मार्च' च्या अंकातला डॉ. गाडगीळ यांच्या लेखाचा आव्हानपूर्ण मथळा '**निष्काम कर्मयोगाचे भ्रान्त तत्त्वज्ञान**' वाचून त्या लेखाकडे लक्ष वेधले व तो वाचून काढला. त्यावरून काही मुद्दे– जे गीते-संबंधीच्या विचाराच्या प्रसंगी वरचेवर उपस्थित केले जातात– बरोबर हाताळले गेले नाहीत असे वाटले. म्हणून थोडक्यात त्यांचा या पत्रात परामर्श घेत आहे. डॉ. गाडगिळांनी सुरवातीलाच 'कर्मयोग' हा गीतेचे मुख्य प्रतिपाद्य कसे होऊ शकत नाही व त्यामुळे शंकराचार्यांचे गीतार्थ प्रतिपादनच कसे यथार्थ आहे हे दाखवून देऊन, जे बौद्धिक धाडस प्रदर्शित केले आहे त्याबद्दल त्यांचे अभिनंदन करणे आवश्यक आहे. पोषाखाच्या जशा निरनिराळ्या परिस्थितीत निरनिराळ्या फॅशन्स प्रसृत होत असतात त्याचप्रमाणे विचारांच्याही वेगवेगळ्या फॅशन्स परि-स्थितिपरत्वे रूढ होत असतात. गीतेचे प्रतिपाद्य कर्मयोगच आहे या विचाराची फॅशन लोकमान्यांनी जी चालू केली तिचा अजूनही –विचार न करता– बहुसंख्याक गीतावाचक पाठपुरावा करीतच आहेत. गीतेचा वेगळ्या तऱ्हेने अर्थ लावणाऱ्या प्राचीन आचार्यांना लोकमान्यांनी स्वमतसमर्थनार्थ (मांडलेले युक्तिवाद माहीत होते किंवा नाही व ते जर माहीत असले तर त्यासंबंधी त्यांची प्रत्युत्तरे काय आहेत हे समजून घेण्याचा या वाचकांनी क्वचितच प्रयत्न केलेला दिसून येतो. म्हणूनच डॉ. गाडगिळांचे वरील प्रतिपादन विशेष अभिनंदनार्ह वाटते. पण 'निष्काम कर्मयोगा' संबंधी त्यांनी जे विचार मांडले आहेत ते, त्या संदर्भात नेहमीच उपस्थित केल्या जाणाऱ्या काही ठराविक साच्याच्या युक्तिवादांच्या आहारी न जाता, स्वतंत्र बुद्धीने त्यांचे परीक्षण करून त्यांनी मांडले असते तर त्यांचा कौल निष्काम कर्मयोगाच्या बाजूसच पडला असता असे खात्रीने म्हणता येईल. इथे ही गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे की निष्काम-कर्मयोग गीतेचे प्रतिपाद्य आहे हे मत आचार्यांचे नाही. कर्मयोगवाद्यांचेच हे मत असून त्याच्या ग्राह्याग्राह्यतेचा विचार त्या संदर्भातच करावयाचा आहे. कदाचित् आणखीही एक गोष्ट इथे लक्षात घ्यावी लागेल. 'गीतेला कोणते मत मांडावयाचे आहे?' या प्रश्नाहून 'कोणते मत खरोखरी योग्य आहे' हा प्रश्न अगदी वेगळा आहे. कदाचित् एखादे युक्तिसंगत नसलेले मतही गीतेला मान्य असू शकेल असे एखाद्याने म्हटले तर ते विसंगत नाही. पण प्राचीन आचार्यांची भूमिका अशी होती की जे योग्य व युक्तिसंगत तेच गीतेचे प्रतिपाद्य असू शकते. साहजिकच प्रत्येक आचार्याने आपापले मत गीतेच्या शब्दातून काढण्याचा प्रयत्न केला व तो बऱ्याच प्रमाणात यशस्वी झाला. यामुळे, 'गीता' हा सर्वजन-सुलभ सामान्य ग्रंथ नाही, तो तत्त्वज्ञानाचा ग्रंथ आहे' हा डॉ. गाडगीळांनी जो निष्कर्ष काढला आहे तो अगदी योग्य आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. पण यापुढे जाऊन त्यांनी या निष्कर्षातून 'गीतेचे तत्त्वज्ञान सर्वमान्य होऊ शकत नाही' असा जो एक विचित्र निष्कर्ष काढला आहे तो मात्र बरोबर म्हणता येणार नाही.

आता आपण निष्काम कर्मयोगाच्या पुरस्कार्यते-च्या मुद्याकडे वळू. यासंबंधी एक सर्वसाधारण गोष्ट लक्षात घ्यावयास हवी की, मानवीय आचारासंबंधी आजपर्यंत इतके विविध सिद्धांत स्वीकारलेले व कृतीत उतरविले गेले आहेत की अमुक एक सिद्धान्त अव्यवहार्य आहे असे म्हणणे आग्रहीपणाचेच द्योतक ठरेल. सुखासाठीच प्रत्येक प्राणी झटत असतो हे सर्वत्र दिसत असतानाही सुखाचा बुद्धया त्याग करून व दुःखाला कवटाळून सर्व आयुष्य व्यतीत करणारे अनेक लोक आपल्या दृष्टीस पडतात. जीवनासंबंधीचा असा एकही विचार दाखवून देता येणार नाही की जो वृत्तीतून साकार करण्याचा मानवाने आजवर प्रयत्न केला असेल. म्हणून निष्काम कर्मयोग अव्यवहार्य आहे. असे काही उदाहरणावरून ठरवून टाकणे योग्य होणार नाही. बहुजनसमाजाच्या विविध प्रवृत्तींमागील प्रेरणांचा विचार, निष्काम कर्मयोग मानवाच्या आध्यात्मिक व ऐहिक प्रगतीला पोषक आहे किंवा नाही हे ठरविण्यासाठीच करावयाचा, हा सिद्धान्त व्यवहार्य आहे किंवा नाही हे ठरविण्यासाठी नव्हे.

माणसाच्या सकाम प्रवृत्तीची जी उदाहरणे डॉ. गाडगिळांनी दिली आहेत ती बरोबरच आहेत.

साधुसंतांनादेखील कामना असतात; व त्या पूर्ण करण्यासाठी तेही धडपड करीत असतात. यासंबंधी दोन प्रश्न उद्भवतात, एक हा की कामनेशिवाय कर्म घडू शकते किंवा नाही व दुसरा असा की जर असे कर्म संभवनीय असेल तर ते सकाम कर्मापेक्षा चांगले म्हणजे जास्त यशस्वी होईल किंवा नाही. या दोन्ही प्रश्नांची उत्तरे विचारान्ती होकारातच द्यावी लागतील. याचे कारण समजून घेण्यासाठी मानवी प्रवृत्तीच्या एका वैशिष्ट्याचा थोडा ऊहापोह करावा लागेल. माणसाने सतत कर्मप्रवण रहावे या साठी त्याला कोणत्या ना कोणत्या गोष्टीची हाव सतत वाटत राहणे आवश्यक आहे. पण वेळोवेळी मनात उद्भवणाऱ्या तात्कालिक इच्छांच्या तृप्तीसाठी माणसाची धडपड सतत चालू राहिली तरी त्यायोगे त्याची आध्यात्मिक तर नाहीच पण ऐहिक प्रगतिदेखील होऊ शकणार नाही. कारण इच्छा जसजशा पूर्ण होत जातात तसतशा नव्या इच्छा जन्मास येत असतात आणि एखादी किंवा अनेक इच्छा अपूर्ण झाल्या नाहीत तर त्यामुळे नैराश्याची भावना जीवनात निर्माण होते. अशा तऱ्हेने इच्छापूर्तीच्या मागे हात धुवून लागलेला माणूस एक तर अतृप्तच राहतो किंवा निराश होऊन निष्क्रिय बनू लागतो. या दोन्ही आपत्त्या टाळण्यासाठी काही लोक ध्येयवादाचा पुरस्कार करण्याचा उपदेश करतात. कोणतेही उदात्त ध्येय इतके व्यापक स्वरूपाचे असते की त्याच्या पूर्ण प्राप्तीची अवस्था निर्माण होणे जसे शक्य नाही तसेच ते ध्येय अंशतःही प्राप्त न होण्याची स्थिती प्रयत्नशील व्यक्तीच्या जीवनात उद्भवू शकत नाही. पण प्रतिकूल परिस्थितीच्या आघाताविरुद्ध ध्येयवाद टिकवून ठेवावयाचा असेल तर ध्येयाविषयी इतकी जबर निष्ठा असावयास हवी की अनंत काळ लागला तरी स्वीकृत ध्येय मूर्त झाल्याशिवाय राहणार नाही. असा दृढ विश्वास त्याच्या पुरस्कर्त्यास वाटला पाहिजे. हा विश्वास परमेश्वराच्या न्यायीपणाच्या व विश्वरचनेच्या आध्यात्मिकतेच्या विश्वासांवर आधारलेला आहे. म्हणून ध्येयवादाच्या डोळस पुरस्कर्त्याला शेवटी परमेश्वरावर भरवंसा ठेवून व इच्छापूर्तीकडे फारसे लक्ष न देताच कर्तव्यदक्ष रहावे लागते. सामान्य इच्छापूर्तीच्या प्रेरणेहून ही प्रेरणा अगदी निराळ्या प्रकारची असली तरी तिच्याहून ही कितीतरी जास्त समर्थ असते व असू शकते हे सिद्ध करण्याची गरज नाही.

निष्काम कर्म सकाम कर्मापेक्षा जास्त यशस्वी (व्यावहारिक दृष्टीने) होऊ शकते हे वरील विधान सकृद्दर्शनी वस्तुस्थितीच्या विपरीत आहेसे वाटते. पण तसे ते नाही. कोणतेही कर्म मन लावून करताना ते कर्म व त्यापुढील उद्देश्य या दोघांच्यामध्ये मानसिक अवधानाचे योग्य संतुलन साधणे फार अवघड असते. उद्देश्य जे फळ आहे. त्यामध्येच लक्ष गुंतून राहिले तर कर्म व्यवस्थितपणे हातून घडणार नाही. याउलट कर्मावरच मन केन्द्रित केले तर उद्देश्याचा विसर पडेल. चटपट पूर्ण होणाऱ्या कामांच्या संबंधात असा प्रसंग उद्भवत नाही पण सबंध जीवनाचीच आखणी ज्या तत्त्वाच्या आधारावर करावयाची आहे त्यात अशा प्रकारची अडचण उद्भवून चालणार नाही. कोणत्याही परिस्थितीत, स्वीकारलेल्या तत्त्वात व्यत्यय न येता त्याची शेवटपर्यंत अंमलबजावणी करणे शक्य झाले तरच ते तत्त्व स्वीकार्य ठरेल. यास्तव सर्व लक्ष स्वीकृत कर्मावरच केन्द्रित केले व उद्देश्यप्राप्तीला फारसे महत्त्व दिले नाही तर हातून घडणारे जास्तीत जास्त चांगले घडेल. यदाकदाचित केलेल्या कर्माचे फळ हाती पडले नाही तरी त्याचे दुःख वाटणार नाही. कारण कर्मावरच सर्व भर कर्त्याने दिलेला असतो. कर्माविषयी आपोआप आकर्षण वाटणार नाही हे जरी खरे असले तरी अगोदर अपेक्षित फळाविषयी वाटणारे आकर्षण पुढे त्याचे साधन जे कर्म त्यावर संक्रमित होणे असंभव तर नाहीच. ते अगदी स्वाभाविक व मानसशास्त्रीय नियमांस धरूनही आहे. कोणतेही कर्म व्यवस्थितपणे हातावेगळे करण्याचा एक विशिष्ट प्रकारचा आनंद असतो व तो अपेक्षित फलप्राप्तीच्या आनंदाहून अगदी वेगळ्या धर्तीचा व त्याहून श्रेष्ठ स्वरूपांचा असतो. इतर सात्विक आनंद अनुभवण्याची जशी सवय लावून घ्यावी लागते त्याचप्रमाणे कर्तव्यनिष्ठ राहूनच कर्माच्या आनंदाची गोडी अनुभवण्याचीही सवय लावून घेता येते. कर्तव्यकर्म सतत एकामागून एक लागलेलेच असल्याने त्याला चालना देण्यासाठी कोणत्याही उद्देशाची प्रेरणा आवश्यक नाही. शिवाय ईश्वरावरील किंवा विश्वाच्या आध्यात्मिकतेवरील विश्वासाचे पाठबळ असल्यावर आपण





केलेले कर्म व्यावहारिक दृष्टीनेही शेवटी यशस्वीच ठरेल असा भरवसा असल्याने कर्मकर्त्याला कर्मफलाचा विचार करण्याची फारशी जरूरच वाटणार नाही.

निव्वळ व्यावहारिक दृष्टीने विचार केल्यासही निष्काम कर्मयोगच स्वीकारार्ह वाटतो. कोणी कितीही समर्थ व कर्तृत्वसंपन्न असला तरी त्याच्या सर्व अपेक्षा पूर्ण होणे अशक्य आहे. अपेक्षाभंगाचे दुःख कोणाही व्यक्तीस टाळता येणे अशक्य आहे. पण यास्तव सर्व आशा अपेक्षांचा त्याग करून जीवन स्थापन करणे हेही अशक्य आहे. जर कर्तव्य कर्म व्यवस्थित पार पाडण्यात आनंद मानण्याची सवय प्रयत्नपूर्वक लावून घेतली तर बरेचसे दुःख जीवनातून नाहीसे करणे शक्य आहे. कर्माचे फळ मिळाले नाही तरी कर्म पूर्ण केल्याचा आनंद पदरी आहेच पण जर हे फळ मिळाले तर आनंद द्विगुणित होईल. म्हणून निष्काम कर्मयोगच जास्त सुखी व यशस्वी जीवन जगू शकतो असे समजावयास हरकत नाही. विस्तारभयास्तव आणखी काही मुद्यांचा या पत्रात उल्लेख टाळीत आहे.

–डॉ. नारायणशास्त्री द्रविड

(२)

वर्ण-जाती-धर्मांचा जीर्णोद्धार !

वाई येथील प्राज्ञपाठशाळेच्या वतीने प्रसिद्ध होणाऱ्या नवभारत मासिकाच्या डिसेंबर १९६६ व जानेवारी १९६७ च्या अंकामध्ये डॉक्टर मो. वि. पटवर्धन ह्यांनी शंकराचार्यांचा ज्ञानयोग, ज्ञानेश्वरांचा भक्तियोग व लोकमान्य बाळ-गंगाधर टिळक यांचा कर्मयोग यांचा समन्वय दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. तो केल्यानंतर ह्या भल्या गृहस्थाने मनुस्मृतीने प्रतिपादन केलेल्या चातुर्वर्ण्याच्या कल्पनेचा आश्रय घेतलेला आहे. वास्तविक टिळकांचा कर्मयोग व मनुस्मृतीने प्रतिपादन केलेली वर्णव्यवस्था ह्यांचा काहीही संबंध नाही. डॉ. पटवर्धनाना मनुस्मृतीने प्रतिपादन केलेली वर्णव्यवस्था हिंदु धर्मात पुन्हा स्थापन करण्याचे डोहाळे होत असून रामचंद्राने आपल्या राज्यात शंबूक शूद्राने आपले धर्माचरण सोडून ज्ञानयोगाचे व तपश्चर्येचे आचरण केले म्हणून त्याचा वध केला, ह्यामुळे गुदगुल्या झालेल्या दिसतात. वास्तविक स्मृती, शास्त्राने नेमून दिलेले धर्माचरण जर सर्व जातीत कोणी सोडले असेल तर ते मुख्यतः ब्राह्मणांनी. ज्या कर्मांनी ब्राह्मण पतित होतो असे सांगितले आहे अशी कर्मे सर्वात जास्त जर कोणी करीत असतील तर ते ब्राह्मणच होत. समन्वयाचे प्रतिपादक स्वतः डॉक्टर पटवर्धन जर डॉक्टरकीचा, वैद्यकीचा धंदा करीत असतील तर ते ब्राह्मणत्वापासून पतित झाले असे धर्मशास्त्र सांगते. म्हणून त्यांनी आपले धर्माचरण सोडल्यामुळे कोणी रामचंद्र येऊन त्यांचा वध करावयास सिद्ध झाला तर त्यांना काय वाटेल ? डॉक्टर पटवर्धनांना हिंदु धर्मातील उच्च नीचतेच्या कल्पना नैसर्गिक असल्याचे वाटते. आणि हिंदु धर्मातील वर्णाश्रम धर्माचे पाप जगातील इतर समाजातही आहे असे आमचे सनातनी बंधु अभिमानाने सांगत आलेले आहेत. परंतु जगातील इतर धर्मातील– समाजातील चांभार पाद्री होऊ शकतो व आमच्यातील शंबूक मात्र ब्राह्मण होण्याच्या मार्गास लागला तर त्याला देहान्त प्रायश्चित्त मिळते हे आमचे सनातनी बांधव व डॉ. पटवर्धनासारखे विद्वान विसरतात. डॉ. पटवर्धन ह्यांची हिंदु धर्माविषयीची कळकळ स्तुत्य मानली तरी त्याच्या सुस्थितीविषयी त्यांनी योजलेली उपाययोजना अपायकारक आहे. हिंदुधर्माच्या जातिभेदामुळे हिंदु धर्माचा त्याग करून लाखो लोक ख्रिस्ती, मुसलमान झालेले आहेत. आणि डॉ. आंबेडकर ह्यांनी आपल्या अनुयायांसह हिंदु धर्माचा ह्याच कारणामुळे त्याग केला आहे. ह्या गोष्टीकडे सुशिक्षित ब्राह्मणांनी दुर्लक्ष्य करून वर्णाश्रम धर्माचा डांगोरा पिटावा हे हिंदु धर्माचे दुर्दैव होय. शिवाय डॉ. पटवर्धन ह्यांनी ही गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे की, हिंदु धर्मात मनुस्मृती प्रणीत वर्णधर्म पुन्हा प्रस्थापित करणारी कोणतीही शक्ती नाही. आमचे धर्मगुरू हे निःसत्व दंडधारी आहेत व वर्ण गुरूंनी निरनिराळे धर्मबाह्य धंदे सुरू केल्यामुळे ते मनसोवत कर्मचारी झालेले आहेत ब्राह्मणांची मुख्य दीक्षा मागितली पाहिजे भिक्षा ह्याच स्थितीला ब्राह्मण आपणास आणू इच्छिणार नाही. असो. प्राज्ञपाठशाळेच्या वतीने प्रसिद्ध होणारे नवभारत मासिक हे मराठी मासिकात उच्च दर्जाचे, तर्कशुद्ध व प्रगतिपर विचाराचे मासिक समजण्यात येते. त्यात डॉ. मो. वि पटवर्धन ह्यांचा लेख प्रतिगामी व गोंधळलेल्या विचाराचा वाटतो. संपादकांनी असले लेख प्रसिद्ध करण्यापूर्वी विचार करावा.

–ग. आ. गवई

सार-संकलन

राज्य चालविण्यात विद्यार्थ्यांची मदत–

वाशिंग्टन येथे कॅपिटॉलच्या मार्गावर १९६५ च्या उन्हाळ्यापासून दरवर्षी १०००० विद्यार्थी फिरत असताना दृष्टीस पडतात. पेन्सिलव्हेनिया अॅव्हेन्यूवर हा विद्यार्थ्यांचा मोर्चा येत नसून राज्ययंत्रणेचा अनुभव घेण्यासाठी अमेरिकेतील निरनिराळ्या शैक्षणिक संस्थातील हे विद्यार्थी सरकारी व खाजगी संस्थांतून कामाचा प्रत्यक्ष अनुभव घेण्यासाठी येत असतात.

ज्यांना राज्ययंत्रणेबद्दल काहीही माहीत नसते असे लोक तिचे कट्टे शत्रू असतात असा अनेकांनी निष्कर्ष काढलेला आहे. ही गोष्ट डोळ्यापुढे ठेवूनच अमेरिकन सरकारने दर उन्हाळ्याच्या सुट्टीत राज्ययंत्रणा चालविण्यासाठी विद्यार्थ्यांची मदत घेण्याचे ठरविले. आणि निरनिराळ्या महाविद्यालयांनी व विश्वविद्यालयांनी राजकारणाचे प्रात्यक्षिक म्हणून या संधीचा फायदा घेण्याचे ठरविले. आता मात्र बहुतेक सर्व विषयांच्या विद्यार्थ्यास सरकारी वा खाजगी ठिकाणी सुट्टीत काम करण्याची संधी देण्यात येते. त्यामुळे हरताळ, बहिष्कार किंवा मोर्चे यातून मिळणाऱ्या शिक्षणापेक्षा जास्त चांगले राजकीय शिक्षण मिळण्याची संधी अनेकांना उपलब्ध करून दिली जाते.

सिव्हिल सर्व्हिस कमिशनचे प्रमुख श्री. विल्यम मेदिना हे या कार्यक्रमांचे संचालक असून अनेक हुशार विद्यार्थ्यांना सरकारी कामाची माहिती करून देणे व सर्वसाधारण जनतेला राजकारणाची व सरकारी यंत्रणेची पद्धतशीर ओळख करून देणे या दोन गोष्टी या कार्यक्रमाने साधल्या जातात असे त्यांना वाटते.

दुसऱ्याच वर्षी या कार्यक्रमात सामील होणाऱ्या विद्यार्थ्यांची संख्या दुप्पट झाली. याचे मुख्य श्रेय उपाध्यक्ष हंफ्रे यांच्या १६ ते २१ वर्षे वयाच्या युवक युवतींना निरनिराळ्या क्षेत्रात काम करण्यास जास्त संधी प्राप्त करवून देण्यासाठी केलेल्या 'यूथ ऑपरच्युनिटीज' दौऱ्याला आहे. एका महाविद्यालयीन विद्यार्थ्याला नोकरीस ठेवण्याकरिता प्रत्येक काँग्रेस सभासदास सरकारकडून दर आठवड्यास ७५ डॉलर्स मिळतात. याशिवाय इतरही अनेक ठिकाणी विद्यार्थ्यांना नोकरी मिळण्यास भरपूर वाव ठेवण्यात आला आहे. राज्याच्या प्रत्येक खात्यात या विद्यार्थ्यांचा शिरकाव झालेला दिसून येतो. वर्तमानपत्रांच्या कचेऱ्या किंवा रेडियो स्टेशन्स, हॉस्पिटल्स किंवा सॉलिसिटर्सच्या कंपन्या, लहान व मोठ्या धर्मादाय संस्था या सर्वात विद्यार्थी सुट्टीतून कामाचा अनुभव घेत असलेले दृष्टीस पडते. विद्यार्थ्यांची संख्या हजारोंनी असल्यामुळे एखाद्या शैक्षणिक कार्यक्रमाने वा राष्ट्रीय संघटनेने पाठिंबा दिलेल्या विद्यार्थ्यांना साहजिकच लवकर काम मिळते.

यापैकी काही विद्यार्थ्यांना टाइपिंग किंवा फायलिंग सारखी कंटाळवाणी कामे करावी लागली तरी अनेकांना महत्त्वाची व सर्जनशील कामे करण्याची संधी मिळते. निरनिराळ्या राष्ट्रांचा अभ्यास करणाऱ्या चाळीस विद्यार्थ्यांनी रशिया, व्हिएटनाम, जकातीसंबंधीचे करार व व्यापार या विषयावर लिहिलेले निबंध त्या त्या विषयावरील प्रश्न हाताळताना महत्त्वाचे ठरले. दुसरा एक चाळीस विद्यार्थ्यांचा गट न्यायालयीन कामात मदत करीत असून निरनिराळ्या वकीलांना प्रत्यक्ष केसेस चालविण्यास मदत करू शकला. गृह, अर्थ विभागात काम करणाऱ्या एका विद्यार्थ्याने नागरी लोकांसाठी एक गाईड तयार केले असून ते सर्वमान्य झाले आहे तर दुसऱ्या एकाने घरासंबंधीच्या कायद्यासंबंधी उपयुक्त पुस्तिका प्रसिद्ध केली आहे.

अमेरिकन लष्कराच्या हॅरी डायमंड लॅबोरेटरी मध्ये, गणित, पदार्थविज्ञानशास्त्र, इंजिनिअरिंगशास्त्र या विषयातील अनेक विद्यार्थी उपयुक्त कामे करीत आहेत. अकौन्टन्सीपासून प्राणिशास्त्रापर्यंतच्या सर्व विद्यार्थ्यांना याचा फायदा मिळत आहे. यातील उत्कृष्ट विद्यार्थ्यांनी तयार केलेले निबंध सर्व लष्करी





शास्त्रज्ञासमोर वाचले जातात व प्रसिद्धही केले जातात. या वर्षी ६७० विद्यार्थी लष्कराचे पाहुणे होते. काही काही निवडक विद्यार्थ्यांना लष्कराच्या (स्ट्रॅटेजिक कम्युनिकेशन कमांड) महत्त्वाच्या दळण-वळण खात्यात महत्त्वाची कामे करण्याची संधी देण्यात आली. एका स्टॅन्फोर्ड विश्वविद्यालयाच्या विद्यार्थ्यांच्या मताने हा कार्यक्रम शैक्षणिक दृष्टया फारच उपयुक्त असून त्यात खूप वाचन, अनेक लष्करी अधिकाऱ्यांच्या मुलाखती व लष्कराच्या अनेक तुकडयातून काम करावयास मिळणारी संधी असल्यामुळे तो परिपूर्ण असतो.

लष्कराखालोखाल नौदलाने या विद्यार्थ्यांना कामे दिली. शास्त्र व इंजिनिअरिंग या विषयातील एकंदर ५८० विद्यार्थी नौदलात कामे करीत होते. या सर्व कार्यक्रमातून विद्यार्थिनींना वगळण्यात आले नव्हते. दुसरे काही काम मिळाले नाही तरी सर्वत्र लागणाऱ्या सेक्रेटरीचे काम अनेक विद्यार्थिनींनी उत्तम प्रकारे करून दाखविले.

स्मिथ्सोनिअन संस्थेने विद्यार्थ्यांना अनुभवातून शिक्षण घेता यावे म्हणून लहान लहान कार्यक्रम आखण्यास सुरवात केली. फोर्ड फौंडेशन या संस्थेने परराष्ट्रीय संबंधाचा अभ्यास करणाऱ्या विद्यार्थ्या-करता खास अडतीस शिष्यवृत्त्यांचा खर्च केला व त्यांना स्टेट डिपार्टमेंट, युनायटेड स्टेट इन्फर्मेशन सर्व्हिस व एजन्सी फॉर इंटरनॅशनल डेव्हलपमेंट या निरनिराळ्या विभागातून काम करण्याची संधी उपलब्ध करून दिली.

काही विद्यार्थ्यांनी पगार न घेताही ही कामे मोठ्या हौसेने केली. सिनेटच्या प्रेस गॅलरीत व व्हाइट हाउस मध्ये लेडी बर्ड यांचे हाताखाली काम करण्यास कोणाला आवडणार नाही ? काही मुलींनी सिनेटर रसेल यांच्या अर्थशास्त्रतज्ञाचे हाता-खाली कामे पत्करली तर काहींनी कॉंग्रेसमधील चित्रवाणी चालविण्यास मदत केली. डेमोक्रॅटिक पक्षांच्या न्यूज व इन्फर्मेशन डिव्हिजनमध्येही अनेक मुलींनी कामे केली.

या विद्यार्थ्यांकरता निरनिराळी व्याख्याने व सेमिनार्स आयोजित करण्यात आले होते. अध्यक्ष जॉन्सन यांनी ज्या सेमिनारमध्ये भाग घेतला तो व्हाइट हाऊसच्या बगीच्यात भरला होता. उपाध्यक्ष हंफ्रे यांनीही दुसऱ्या एका सेमिनारमध्ये भाग घेतला. या कार्यक्रमाची बातमी जसजशी सर्वत्र पसरू लागली आहे तसतसे विद्यार्थ्यांचे थवेच्या थवे सुट्टीत वाशिं-ग्टनकडे धाव घेऊ लागले आहेत. हे सर्व कार्यक्रम प्रत्यक्ष कामे करून घेण्याइतकाच व्याख्याने व निरनिराळ्या संस्थाभेटी यांचेवर भर देत आहेत. प्रत्येक विभागातील उच्च पदस्थ अधिकारी विद्या-र्थ्यांना माहिती देण्यास व शिकविण्यास मदत करीत आहेत.

कॅपिटाल हिलवर १००० विद्यार्थी उमेदवारी करीत असून निरनिराळ्या कॉंग्रेस सभासदांकडून अनेक गोष्टी शिकून घेत आहेत. अनेक विद्यार्थ्यांनी या सभासदांना आपल्या अभ्यासाने व निबंधलेखनाने मोलाची मदत केली आहे. या विद्यार्थ्यांचा सर्व खाजगी व सरकारी समारंभात शिरकाव झालेला असून डेमोक्रॅटिक पक्षाच्या १००० डॉलर्सच्या जेवणा-पासून ते अध्यक्ष जॉन्सन यांच्या प्रेस कॉन्फरन्सपर्यंत सर्वांना त्यातील कोणी ना कोणी तरी हजर असलेले दिसून येत असे. एखाद्या कॉंग्रेस सभासदाचे भाषण चुकीचे वाटल्यास तसे स्पष्ट सांगण्याची पण काही विद्यार्थ्यांची तयारी होती, तरीसुद्धा या विद्यार्थ्यांना प्रेमाने व समजुतदारपणाने वागविले जात होते. अनेक विद्यार्थी पुन्हा परत येण्याची आश्वासने देऊन गेले तर अनेकांनी आपल्या मित्रमंडळींना घेऊन येण्याची परवानगी मिळविली. काहींना तर कायम स्वरूपाची कामेही मिळाली. अनेक लहान-मोठ्या संस्थांतून विद्यार्थ्यांना यापुढे शिरकाव मिळणार हे मात्र निश्चित.

व्हाइट हाउसच्या बगीच्यात अध्यक्ष जॉन्सनने या १०१३ विद्यार्थ्यांसमोर केलेल्या भाषणात म्हटले आहे की, " तुमची ऑफिसे व्यवस्थित चालली आहेत असे तुम्हाला वाटत असेल, तुमचे सरकार सुंदर रीतीने काम करीत आहे असे तुमचे मत असेल किंवा वाशिंग्टनमध्ये जे जे होत आहे ते सर्वच फार छान आहे असे तुमचे म्हणणे असेल तर तुम्ही काहीही शिकला नाहीत असे माझे मत आहे. "

—स्पॅन, फेब्रुवारी १९६७.





परकीय मदतीचा योग्य उपयोग : ३ :

काळ्या देशातील गोरे कसब– केनिया–आफ्रिका राष्ट्रात केनिया अनेक दृष्टीने अपवादात्मक आहे असे एका फ्रेंच अभ्यासूचे मत आहे. इतर अनेक दरिद्री राष्ट्रांप्रमाणे आपली परिस्थिती सुधारण्याची केनियाची धडपड सुरू झाली आहे. त्यातील यश संशयास्पद होते पण जी प्रगती दिसत आहे ती कल्पनातीत आहे. कारण केनियाला स्वातंत्र्य मिळून अवघी तीन वर्षे झाली आहेत व स्वयंशासनास थोडा जास्त काळ झाला आहे. आतापर्यंत झालेल्या विकासाची मुळे वसाहती राजवटीत रुजली गेली होती असे म्हणावे लागेल व त्यामुळेच हा विकास सतत याच वेगाने होत राहील अशी खात्री वाटत नाही. परंतु १९६० साली केनियात झालेली आत्मविश्वासाची खेचाखेची लक्षात घेता आतापर्यंत झालेला विकास व त्या विकासाची दिशा पुढील प्रगतीबद्दल आशा निर्माण करीत आहेत.

उत्पादनातील वाढ– १९६३ ते ६४ च्या काळात राष्ट्रीय उत्पादन ६ ते ७ टक्क्यांनी वाढले. १९६५ साली दुष्काळामुळे ही गती मंदावली तरी १९६६ साली ८ टक्क्यांनी पुन्हा वाढ झाली. परंतु या आकडच्यावरून विकासाच्या मार्गातील राजकीय व मानवी अडथळे ध्यानात येऊ शकत नाहीत. अनेक अडचणीतून हा विकास साधला गेला आहे हे विशेष होय.

विकासाला पोषक अशी सर्वात महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे युरोपिअन वसाहतवाल्यानी आपल्या जमिनींची केलेली व्यवस्थित खांदेपालट. यामुळे काळे व गोरे या वादातील कटुता एकदम काढून घेतली गेली. पहिल्या दहा लक्ष एकर जमिनीची खांदेपालट १९६६ साली पुरी झाली व त्यानंतर त्या जमिनीतून उत्तम पीक निघाले या एकाच गोष्टीने आफ्रिकी शेतकऱ्याची जमिनीची भूक बरीचशी शांत झाली असा निष्कर्ष निघतो. नोव्हेंबर १९६५ साली लंडनमध्ये झालेल्या बोलण्यात पुढील चार वर्षात म्हणजे १९७० सालपर्यंत आणखी चार लक्ष एकर केनियाच्या शेतकऱ्यांचे हातात येणार आहेत. या हळू हळू होणाऱ्या खांदेपालटामुळे केनियन जनता चिडण्याची भीती निर्माण झाली होती. परंतु शेतीमध्य होणाऱ्या सुधारणेमुळे व वाढणाऱ्या उत्पन्नामुळे सर्वत्र शांतता नांदत आहे. १९५९ साली मोठमोठचा शेतीत गुंतविण्यात येणारे भांडवल कमी होऊ लागले. परंतु १९६४ साली परिस्थिती बदलली असून अनेक लहानलहान तुकडे एकत्र करून मोठचा प्रमाणात शेती करण्याकडेच आफ्रिकी शेतकऱ्यांचा कल दिसून येत आहे.

राजकीय परिस्थिती– एकपक्षीय सरकार स्थापन होण्याने विकासाला मदतच झाली आहे. निरनिराळचा जातीय तेढी बाजूला ठेवून अध्यक्ष केन्याटा यांना आपले मंत्रीमंडळ बनविता आले. श्री. ओगिंगा ओडिंडा याचे राजिनाम्याने पेचप्रसंग निर्माण झाला असला तरी त्याला फाजील महत्त्व देणे योग्य होणार नाही. अजूनही केनियातील आशिआयी नागरिकांना सुरक्षित वाटत नाही व सर्वच युरोपिअन नागरिकांना सरकारबद्दल विश्वास वाटत नाही. किकु यु जमातीतील लोकांच्या विकासाबद्दलचा उत्साह व जोम इतर जमातीत मत्सर उत्पन्न करतो. तरीसुद्धा परकीय प्रवाशाला केनियात सुरक्षित वाटते. इतर आफ्रिकी राष्ट्रांच्या मानाने केनियाला पुष्कळच स्थैर्य आलेले आहे, असे म्हणावे लागते.

विकास, नियोजन व शेती– १९६६ ते ७० च्या योजनेत दरवर्षी ६.३ टक्क्यांची वाढ होईल असे धरलेले आहे. हे आकडे १९५४ ते ५९ च्या अनुभवावर आधारलेले असून ते अत्यन्त सावधगिरीचे द्योतक आहेत असे अनेकांचे म्हणणे आहे. मागस राष्ट्रातील केनिया हा असा एकच देश आहे की ज्याने नियोजनाच्या काळातही आपले उत्पादन योजल्यापेक्षा जास्त वेगाने वाढविण्यात यश मिळविले. यावरून नियोजकांचा वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोण व व्यवहारी शहाणपण दिसून येते. विकासास लागणारी ७० टक्के परकीय मदतीबद्दल अभिवचने मिळालेली आहेत किंवा त्याबद्दलच्या वाटाघाटी चालू आहेत.

दुसरी गोष्ट म्हणजे मागस राष्ट्रातील शेतीकडे दुर्लक्ष करण्याचे धोरण केनियात दिसून येत नाही. शेतकी अर्थव्यवस्थेत दूरगामी बदल करूनही त्यांनी शेतीतील उत्पन्न वाढविले आहे. उत्पादनवाढीसाठी




करण्यात येणाऱ्या सरकारी खर्चातील एकतृतियांश खर्च शेतीवर करण्यात येतो. लहानलहान आफ्रिकी शेतावरील बाजारात येणाऱ्या मालात गेल्या दहा वर्षात ९ टक्क्याने वाढ झाली आहे. नैरोबी जवळील किआंबु जिल्ह्यात, लहान जमिनींचे एकत्रीकरण, शेतकीसंबंधी अद्यावत माहितीचा उपयोग व त्यावरील खर्च, त्याचप्रमाणे सरकारी कर्ज, व जवळची नागरी बाजारपेठ या सर्वांच्या सहकार्याने दारिद्रचात खिचपत पडलेल्या शेतकऱ्याच्या हातात चांगलाच पैसा येण्यास सुरवात झाली आहे. पाच एकर जमीन असणाऱ्या (सर्वसाधारण शेतकऱ्याकडे ४ एकर जमीन आहे.) शेतकऱ्याला सालीना ५०० पौंड उत्पन्न मिळू लागले आहे.

लहान लहान जमिनीचे तुकडे एकत्रित करून शेती करणाऱ्या ३७००० शेतकऱ्यांची गोष्ट वेगळी आहे असे म्हणावे लागेल. हा प्रयोग इतका यशस्वी झाला आहे की त्यांच्या उत्साहाला, शेतकीतज्ञ, खते व बाजारपेठ अपुरी पडते की काय असे वाटू लागले आहे. परंतु ही वाढतीची दुःखे आहेत. आर्थिक बैठक वाढत आहे. ग्राहकी मालाचे उत्पादन पण गेल्या ५।६ वर्षात वाढत आहे. कापड, पायताणे, पेये व तंबाखू यांचे उत्पन्न जवळ जवळ ८ टक्क्यांनी वाढले आहे. रस्ते, रेल्वे, बंदरे, विमानतळ, वीज व पाणीपुरवठा यांचे जाळे वाढत आहे. १९५९ च्या मंदीनंतर ६१ ते ६४ च्या काळात भांडवलात वाढ झाली. अजूनही उद्योगधंद्यात गुंतविलेले भांडवल कमी असले तरी घरे, मोटारी वगैरे सारख्या गोष्टीत गुंतविला जाणारा पैसा कमी झाला असून उत्पादनात तो जास्त प्रमाणात गुंतला जात आहे.

परकीय मदत– परकीय मदत मोलाची ठरली आहे. विकासावरील चार पंचमांश खर्च परकीय मदतीतून केला गेला . सर्वात जास्त मदत ब्रिटनकडून मिळाली असून विकास खर्चातील ७० टक्के खर्च ब्रिटनच्या मदतीतून केला गेला. १९६५ साली हा आकडा १८० लक्ष पौंड म्हणजे ब्रिटनने पाकिस्तानला दिलेल्या मदतीच्या दुप्पट होता. अमेरिका, जर्मनी व जागतिक बँक यांचेकडून मिळणारी मदत वाढत आहे. माणशी मिळणाऱ्या २ पौंड मदतीच्या मानाने केनियाची प्रगती प्रशंसनीय आहे असे म्हणावे लागेल.

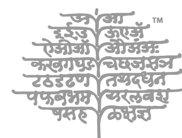
प्रगतीची कारणे– इतक्या झपाट्याने होणाऱ्या प्रगतीचे पहिले कारण म्हणजे केनियाने युरोपिअन तज्ञांचे कसब वापरण्याची दाखवलेली तयारी होय. तेथे अजूनही १००० ब्रिटिश मुलकी शासनाधिकारी आहेत. नैरोबी हे बरेचसे युरोपिअन शहर आहे. पुष्कळसे वसाहतवाले केनियात स्थायिक झाले आहेत. यामुळे केनियाचे स्वातंत्र्य नकली आहे की काय अशी अनेक आफ्रिकी राष्ट्रांना शंका येते. परंतु केनियात सुशिक्षितांची संख्या बरीच असून राष्ट्रीय, आर्थिक व राजकीय साहस पुष्कळच आहे. आयव्हरीकोस्टमध्ये युरोपिअन लोक तेथील परिस्थितीचा फायदा घेतात तर केनियात युरोपिअन लोकांना बरेच वेळा राष्ट्राकरता वापरले जाते. काळचा आफ्रिकेतील केनिया हा एकच देश असा आहे की जेथील मंत्री व शासनकर्ते कार्यक्षम व समजुतदार आहेत.

परंतु सर्वच मागस राष्ट्रांच्या विकासाच्या प्रगतीबद्दल सावधगिरीने बोलले पाहिजे. विकासामुळे शहरातून बेकारी वाढण्याची शक्यता आफ्रिकेत फार आहे. कारण शहरांकडे धावणाऱ्या लोकांना थांबविणे अशक्य आहे. त्यामुळे असंतोष माजणे पण सहज शक्य आहे. त्याच बरोबर अप्रिय पण सत्य अशा वस्तुस्थितीशी झगडण्याची केनियातील शासनकर्त्यांची जबरदस्त इच्छा व तयारी केनियाच्या उत्कर्षास कारणीभूत होईल असे वाटते. काळचा आफ्रिकेतील या एकाच देशाने लोकसंख्या नियंत्रणासाठी प्रत्यक्ष काम करण्यास सुरुवात केली आहे. अशासारख्या प्रत्यक्ष कृतीवर आधारलेल्या कार्यक्रमामुळेच केनिया लवकरच स्वयंपूर्ण विकास करण्यास समर्थ बनेल अशी आशा वाटते.

दि इकॉनॉमिस्ट, लंडन ४ मार्च १९६७.

परकीय मदतीचा योग्य विनियोग–

ज्या दरिद्री देशांना संपन्न व्हावयाचे असेल त्यांनी अनेक गोष्टी विसरल्या पाहिजेत हे सांगणे सोपे असले तरी प्रत्यक्ष कृतीत आणणे कठीण आहे. तरीसुद्धा परकीय मदतीचा कधीकधी चांगला उपयोग केला जातो. 'परकीय मदतीचा योग्य विनियोग' या लेखमालिकेत आपण पाकिस्तान, फोर्मोसा, दक्षिण कोरिया व





केनिया या चार राष्ट्रांनी परकीय मदतीच्या, मदतीने केलेली प्रगती पाहिली. त्यातील फोर्मोसाने तर मदत बंद करून स्वावलंबी विकासास सुरुवात केली आहे. अजूनही फोर्मोसा दरिद्री असला तरी त्याच्या प्रगतीचा वेग जवळजवळ जपान येवढा आहे असे म्हणावे लागेल. परकीय मदतीतून आयात केलेल्या अनेक गोष्टींमुळे हा विकास साधला गेला याबद्दल शंका नाही. बाहेरून आलेल्या मदतीमुळे राष्ट्रीय भांडवल तयार होऊन ते उद्योगधंद्यात गुंतवण्याची संधी या देशाने साधली. फोर्मोसाने राष्ट्रीय जीवनात तीस वर्षे आघाडी मारली याचाच अर्थ परकीय मदत चांगलीच उपयुक्त ठरली.

जे काही मागस देश स्वावलंबी आहेत त्यांचेजवळ परकीय चलन मिळविण्यास लागणाऱ्या कच्च्या मालाचा भरपूर साठा आहे असे दिसून येते. व्हेनिझुएला व इराणजवळ तेल आहे, मलेशियाजवळ रबर व टिन आहे, मेक्सिको व जमेकाकडे भरपूर डॉलर्स खिशात असलेले प्रवासी आकर्षित होत आहेत, इझराइलला अमरिकेतील श्रीमंत ज्यूचा पाठबा आहे तर स्पेनला फ्रान्स व जर्मनीत काम करून घरी पैसा पाठविणारे हजारो कामगार आहेत. सर्वच मागस राष्ट्रांना कोणाची ना कोणाची तरी मदत आहे. परंतु परकीय मदतीचे नाव, शीतयुद्ध थंड झाल्यापासून बद्दू झाले आहे. शीतयुद्धाचे काळात सर्व वसाहती रशियन गटात सामील होतील अशी भीती पाश्चिमात्य राष्ट्रांना वाटत होती. व म्हणून मदत देऊन त्यांना आपलेसे करण्याची गरज पण वाटत होती. आता परिस्थिती बदलली आहे व त्यामुळे मदत घेणारी व मागणारी राष्ट्रे संशयास्पद ठरली आहेत. याची उत्तम उदाहरणे म्हणजे परकीय मदतीला काट लावणारे अमरिकेतील कॉंग्रेसचे सभासद व आपल्या पूर्वीच्या साम्राज्यासंबंधीच्या जबाबदाऱ्या टाळू पहाणारे युरोपिअन मुत्सद्दी. कम्युनिस्ट व खुल्या व्यापाराचे प्रवक्ते तर म्हणू लागले आहेत की परकीय मदतीमुळे मागस राष्ट्रे जास्त भुसभुशीत बनत असून त्यांना कणखर करण्याची गरज आहे. शेती व उद्योगधंद्यात प्रगती करावयाची असल्यास त्यांना कष्ट सोसावे लागणे हा एकच मार्ग मोकळा असला म्हणजे त्या राष्ट्रात कडकपणा येईल. परकीय मदत त्यांचा आत्मविश्वास नष्ट करते ". या म्हणण्यात थोडेफार सत्य असले तरी ते सर्वस्वी खरे नाही. कारण मागस राष्ट्रातील काही राष्ट्रांनी तरी मदतीचा योग्य उपयोग करून स्वतःची प्रगती करून घेतलेली दृष्टीस पडते.

मदत केव्हा उपयुक्त ठरते ? परंतु ही मदत काही ठराविक परिस्थितीतच उपयुक्त ठरली आहे. पहिली गोष्ट म्हणजे ती पुरेशी असली पाहिजे. दक्षिण कोरिया व फोर्मोसाला ती दर माणशी दरसाली ४ पौंड या प्रमाणात मिळाली आहे. हा आकडा जगाच्या सरासरीच्या तिप्पट आहे. केनिया व पाकिस्तान यांना मिळालेले माणशी २ पौंडसुद्धा या सरासरीपेक्षा जास्त आहेत. मदत देणारे मात्र काही वेळा आपल्या लहरीप्रमाणे जुगार खेळतात. (उत्तर कोरियातील कम्युनिस्टांचे यश त्याचाच परिणाम होय) विकास साधताना काटकसर केली तर ती 'पैसा वाचविण्याकरिता रुपया घालवण्यासारखा' मूर्खपणाचा होतो असा अनुभव आहे. परंतु मध्यम आकाराच्या ब्रिटनसारख्या राष्ट्रांना सढळहाताने मदत करणे परवडत नाही. आपल्या मदतीचा योग्य उपयोग होण्यासाठी त्यांना एका विशिष्ट प्रदेशावर मदत केंद्रित केली पाहिजे किंवा अनेक राष्ट्रांनी एकत्र येऊन मदतीची रूपरेखा आखून मदत केली पाहिजे.

दुसरी गोष्ट म्हणजे मदत ही शक्तिवर्धक (Tonic) औषधासारखी असली पाहिजे. त्यामुळे अंगात जोम येऊन मदत घेणारे राष्ट्र सामर्थ्यवान बनण्यास मदत झाली पाहिजे म्हणजेच मदत घेणारे राष्ट्र निरोगी असले पाहिजे. कमजोरपणाखेरीज त्यात दुसरा दोष असता कामा नये. ही दुसरी अट सांभाळणे कठीण आहे. कारण प्रत्येक समाज दुसऱ्यापेक्षा भिन्न असतो, त्याला लागू होणारे नियम पण भिन्न असतात. फोर्मोसा हे मदत घेणारे सर्वांत यशस्वी राष्ट्र ! त्या राष्ट्राची परिस्थिती इतर राष्ट्रांपेक्षा वेगळी होती. तेथे पन्नास वर्षे जपानी राजवट होती. त्यानंतर १९५० पासून दुर्दम्य उत्साही अशा चिनी लोकांचे लोंढेच्या लोंढे फोर्मोसात येऊन दाखल





झाले व त्यानंतर अमेरिकन मदतीची सामर्थ्यशील इंजेक्शन्स त्या राष्ट्रास मिळाली. फोर्मोसाच्या सामान्य जनतेला या सर्वाबद्दल काय वाटले ते सांगणे कठीण आहे. परंतु एकामागून एक जास्त जास्त क्रियाशील कार्यक्षम व कसबी पाठीराखे मिळाल्यानंतर स्वतःच्या पायावर उभे रहाणे त्यांना जड गेले नाही. आतापर्यंतच्या विकासावरून पुढील विकासाबद्दल आशा बाळगणे कदाचित बरोबरही होणार नाही. पाकिस्तानची आतापर्यंतची प्रगती आशादायक आहे. पण सध्या पाकिस्तान विकासाच्या सोप्या काळात आहे असे वाटते. दहा वर्षापूर्वी भारतानेही बरीच आशा निर्माण केली होती.

फोर्मोसा, द. कोरिया, पाकिस्तान व केनिया या चार देशांच्या अनुभवावरून निघणारे निष्कर्ष विचार करण्यासारखे आहेत. राजकीय क्षेत्रात चारीही जवळजवळ सनातनी आहेत. फोर्मोसा सर्वात उजव्या बाजूला आहे. फोर्मोसाखेरीज कोणत्याही देशाची शासनयंत्रणा (native administration) नावाजण्याइतकी कार्यक्षम नाही. ती बहुतांशी हुकूमशाही वळणाची आहेत. परंतु या गोष्टी जवळ जवळ सर्वच मागस राष्ट्रात सापडतात. एक गोष्ट मात्र खरी की, या चारही राष्ट्रातील राज्यकर्त्यांनी आर्थिक विकासास प्रामुख्य दिले असून तो विकास साधण्यास जरूर ते राजकीय स्थैर्य राष्ट्रात ठेवण्याची व त्याच्या मार्गातील अडचणी दूर करण्याची त्यांची तयारी आहे.

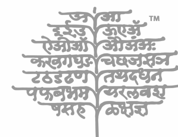
जे देश मदतीचा योग्य उपयोग करून विकास साधत आहेत त्यांच्या नियोजनात व्यवहाराला प्राधान्य असून राजकीय तत्त्वज्ञानांना बाजूला ठेवण्यात येत आहे. पाकिस्तानचे उदाहरण या बाबतीत लक्षात घेण्यासारखे आहे. धान्याच्या किंमती वाढवून त्यांनी शेतीचे उत्पन्न वाढवले आहे. शेतकी कायद्यात दुरुस्ती न करता उत्पादन वाढवता येते हे त्यांनी सिद्ध केले आहे. खाजगी प्रयत्नांनी खोदल्या जाणाऱ्या नलिका विहिरींना सरकारी मदत देऊन वेळप्रसंगी खाजगी व्यापाऱ्यांना नफा मिळविण्यास मदत करूनही पाण्याचा प्रश्न त्यांनी सोडविला आहे. या चारही देशातील नियोजक व शासनकर्ते एकमेकांच्या सतत सान्निध्यात असून एकमेकांच्या सहकार्याने निर्णय घेत असल्यामुळे नियोजकांना कल्पनेच्या भराऱ्या मारीत योजनांचे नुसते आराखडे काढीत बसणे शक्य होत नाही. त्यांना प्रत्यक्ष कृतीच्या निर्णयातही भाग घ्यावा लागतो.

या चारही देशांना पैसेवाल्या राष्ट्रांशी चांगले संबंध कसे ठेवावे हे उत्तम समजले आहे. त्यांचे आपल्या पाठिराख्यांशी असलेले संबंध नुसते सलोख्याचे नसून आत्मविश्वास दर्शविणारे आहेत. फोर्मोसा व दक्षिण कोरिया यांना तसे संबंध ठेवणे सोपे जाते. कारण या दोन्ही राष्ट्रांप्रमाणे अमेरिकेलाही लाल चीनची भीती वाटत आहे. परंतु तसा प्रश्न केनियासमोर नाही. आणि तरीही डॉ. अंक्रुमांपेक्षा कितीतरी पटीने जास्त युरोपिअन शासनतज्ञ केनियाने ठेवून घेतले आहेत. किंवा पाकिस्तानने आपल्या पाश्चिमात्य पाठिराख्यांना खूष ठेवण्यात मिळविलेल्या यशामागेही असा काही प्रश्न नाही. या सर्वांचा अर्थ एकच आहे व तो म्हणजे जर मागस राष्ट्रात व श्रीमंत राष्ट्रात विचारांची सतत देवाणघेवाण होत राहिली, दरिद्री राष्ट्रांनी आत्मविश्वासाने आपले प्रश्न चातुर्याने व हुशारीने श्रीमंत राष्ट्रापुढे मांडले व त्यांची मदत घेताना आपला स्वाभिमान न गमावता कार्य साधले तर विकास साधणे कठीण नाही. एकमेकांनी खेळीमेळीने केलेली टीका लक्षात घेऊन त्याप्रमाणे सुधारणा करण्याची तयारी हा पण एक महत्त्वाचा घटक आहे हे विसरून चालणार नाही. जगात ठिकठिकाणी अस्तित्वात असलेल्या प्रादेशिक बँका व जागतिक बँक यांचेत व मागस राष्ट्रात अशा तऱ्हेचे संबंध स्थापन होण्यावरच आज मागस राष्ट्रांचा विकास अवलंबून आहे.

दि इकॉनॉमिस्ट, लंडन, ११ मार्च १९६७.

पूर्व युरोपातील लेखक

पूर्व युरोपातील लेखकांना, लेखनासाठी विषय सापडणे कठीण नसले तरी त्या लेखनाला प्रसिद्धी देण्याचे काम अति कठीण वाटत आहे. या देशातील प्रकाशकाकडून दर आठवड्यास टनांनी पुस्तके, वर्तमानपत्रे, कम्युनिस्ट पुढाऱ्यांची चरित्रे, ट्रॅक्टरस्कूलच्या चित्तथरारक यशगाथा बाहेर पडत आहेत.





परंतु इतर विषयावरील लिखाण मात्र सेन्सॉरच्या टेबलावर धूळ खात पडलेले दिसून येते. त्यामुळे अनेक लेखक आपले लिखाण पश्चिम युरोपमध्ये प्रसिद्ध करण्याचा धोक्याचा मार्ग स्वीकारीत आहेत.

गेल्या आठवड्यात लॅजिस्लॉव्ह मॅको या स्लोव्हाक लेखकाचे 'सत्तेचा स्वाद' (The Taste of power) हे पुस्तक जर्मनीत प्रसिद्ध झाले. हे पुस्तक झेकोस्लेव्हेकियात प्रसिद्ध झाले नसले तरी सत्तेचाळीस वर्षाच्या मॅकोने टोपण नाव घेतलेले नसून त्याने आपला प्रकाशक फ्रिट्झ् मोल्डेन (ऑस्ट्रिया) याचेशी स्वतःच पत्रव्यवहार करून ही कादंबरी पश्चिम युरोपमध्ये प्रसिद्ध करण्याचे धैर्य दाखविले. लवकरच ती अमेरिकेत व युरोपातील इतर देशात प्रसिद्ध होणार आहे.

'सत्तेचा स्वाद' या कादंबरीचे कथानक एका कट्टर कम्युनिस्टाभोवती विणलेले असून तो दारुड्या गनिमापासून पक्षाच्या वरिष्ठ गटापर्यंत (Cell) कसा पोचतो ते दाखविले आहे. मॅकोने अमानुष अशा वैचारिक पद्धतीत बंदिस्त व एकाकी होणाऱ्या भाबड्या माणसाचे केविलवाणे चित्र रंगविले आहे. या कादंबरीच्या प्रकाशनानंतर अजूनही मॅको प्राग-मधील आपल्या आवडत्या ऑलेंफिया ग्रिल या बारमध्ये आपल्या सुयशाचा आनंद उपभोगीत आहे. याच्या बरोबरच्या काही कम्युनिस्ट लेखकाप्रमाणे तो तुरुंगवास उपभोगीत नसून त्याला स्थानिक वीरासारखे वागवण्यात येत आहे. 'या पुस्तकातील सर्व प्रसंग सत्य आहेत' असे तो म्हणतो. 'ज्यांचे हातातून आम्ही सत्ता काबीज केली त्यांचेपेक्षा आम्ही सत्तेच्या वापर चांगला करू असे आम्हाला वाटत होते. परंतु आमची आशा फोल ठरली. मी कोणाही एका व्यक्तीला दोष देत नसून अशा व्यक्ती निर्माण करणाऱ्या समाजव्यवस्थेचा तो दोष आहे. आमच्या विचारपद्धतीच्या दिवाळखोरी विरुद्ध मी दावा मांडण्यासाठी **हे** पुस्तक लिहिले आहे. आमचे (कम्युनिस्ट) सर्वच नेतृत्व गलेलठ्ठ आहे, कम्युनिस्ट पद्धतीने त्यांना तसे बनवले आहे. क्रांती जेव्हा कणखर होती, कठीण होती तेव्हा ते कणखर होते पण ती जेव्हा गोलगोल, गुळगुळीत झाली तेव्हा तिचे नेतृत्व-पण तसेच बनले."

हालअपेष्टा व दिवाळखोरी अशा तऱ्हेची कडक टीका मधूनमधून पूर्व युरोपातून ऐकू येते. हंगेरीमध्ये प्रसिद्ध झालेल्या एका लघुकादंबरीत गुप्त पोलिसांनी वापरलेल्या क्रूरपद्धतीचे वर्णन असून दुसऱ्या एका लेखकाने बोल्शा व्हिटा- गलेलठ्ठ कम्युनिस्ट मांजर—म्हणून पुस्तक प्रसिद्ध केले आहे. आणखी एका हंगे-रियन पुस्तकाचा नायक १७ वर्षाचा शाळकरी मुलगा असून त्याचे तोंडात 'अमेरिका रॉकेट अवकाशात उडवावयाचा असला म्हणजे महिना महिना अगोदर घोषणा करते व रशिया मात्र तो रॉकेट अवकाशात फिरू लागला म्हणजे जगाला सांगते. आपल्याला असल्या गुप्ततेचा कंटाळा आला आहे". अशा तऱ्हेची वाक्ये घातलेली आढळतात.

रुमानियातील लेखकातही असे अनेक लेखक सद्य राजवटीविरुद्ध लिखाण प्रसिद्ध करीत आहेत. निळा सिंह या लघुकथेचा विषय फॅसिझमचे कम्यु-निझममध्ये कसे छानदार रूपान्तर होऊ शकते हा आहे. सेन्सारची कात्री चुकविण्याकरता पोलिश लेखक झालुस्की यांनी शंभर वर्षापूर्वीच्या काल्पनिक वातावरणात पोलंड रशिया संबंधाविषयी कादंबरी लिहिली आहे, ती सद्यःस्थितीवर आधारलेली आहे हे उघड सांगण्याची गरजच नाही. या सर्व पूर्व-युरोपातील बंडखोर लेखकांना मॉस्कोतूनही कधीकधी प्रतिसाद मिळू लागला आहे. नोव्हीमीर या वाङ्मयीन साप्ताहिकाचे संपादक अॅलेक्झांडर व्हार्डोव्हिस्की यांनी सध्याच्या राजवटीत आव्हान दिले असून "रशियन वस्तुस्थितिनिष्ठेला धरून असलेलीच टीका आम्ही सहन करू; आमची परंपरा मोठी आहे." असा सणसणीत इशारा दिलेला आहे.

पूर्व युरोपमधील प्रत्येक देशात वाङ्मयाची नाडी वेगवेगळ्या गतीने चालत आहे. परंतु कम्युनिस्ट विचारप्रणालीला गेलेले तडे व अनेक राष्ट्रांशी येणारे संपर्क यामुळे जास्त मोकळेपणाचे वातावरण निर्माण होत आहे. क्रांतीचे पोवाडे गाण्याचे बंद झाले असून विनोदापासून ते दादागिरी (dadaism) पर्यंत सर्व विषय हाताळले जात असून राज्यकर्ते त्याला आळा घालू शकत नाहीत. याबद्दल कोणाला शंका असल्यास झेकोस्लेव्हाकियातील लिटररी न्यूज

मध्ये प्रसिद्ध होणारी " देव अजून पूर्णपणे मेला नाही " ही लेखमाला पहावी.

टाइम, मार्च १७, १९६७

रशियन शेतकीसंघटणेत क्रांती ?

अठरा महिन्यापूर्वी तरुण रशियाचे मुखपत्र 'कॉम्सोमोल्स्कायाप्रवदा' या वर्तमानपत्रात सामुदायिक शेती कोसळून पडणार अशा आशयाचा लेख प्रसिद्ध झाला होता. त्यानंतर प्रवदा व लिटररी गॅझेट या दोन्ही वर्तमानपत्रातून सामुदायिक शेतीसंबंधी अनेक मूलभूत प्रश्न उपस्थित करणारी लिखाणे प्रसिद्ध झाली. जर्मनीचे मालक कोण ? शेतकामाचे संयोजन व संचलन कोणी व कसे करावे ? सामुदायिक शेतीबद्दलचे काही प्रश्न आतापर्यंत कधीच सुटलेले नव्हते. या शेतीवर पुष्कळ मेहनत घेतली जाते परंतु त्यातील उत्पन्न वाढण्याची चिन्हे मात्र दिसत नाहीत. व त्याचा दोष कॉम्सोमोल्स्कायाप्रवदाने कामगारांच्या बेजबाबदार वर्तनास दिला आहे. यावर तोडगा म्हणून जमिनीची मालकी सबंध सामुदायिक शेती करणाराकडे न सोपविता जबाबदार अशा चार ते सहा शेतकरी कुटुंबांकडे सोपवावी असे सुचविले आहे. या प्रकाराने प्रत्यक्ष काम करणारांना शेत उत्पन्न वाढविण्यास उत्तेजन मिळून दिवस रात्र वर्षानुवर्षे चांगले पीक काढण्याची प्रवृत्ती त्यांचेत बळावेल.

अलिकडे काही दिवस अशा तऱ्हेचे दीर्घ मुदतीचा ताबा गटागटाला देण्याचे प्रयोग नुसत्या पडीक जमिनीवरच चालू आहेत असे नसून युरोपिअन रशियातही काही ठिकाणी करण्यात येत आहेत. या प्रयोगांचा उल्लेख प्रवदा व लिटररी गॅझेट या दोन्ही पत्रकात झालेला असून यामुळे उत्पादनात पडलेला फरक डोळ्यात भरण्यासारखा आहे अशी त्यांनी ग्वाही दिलेली आहे.

वेगळ्या प्रकारे विचार करण्यास सुरुवात– ग्रोडनो या जिल्ह्यात नव्या प्रयोगानंतर धान्याचे व साखरी बीटचे उत्पन्न दुप्पट झाले. त्याचप्रमाणे शेतकऱ्याचे व शेतमजुराचे उत्पन्नही वाढले. अवजारांचे दुरुस्ती करता ठराविक रक्कम देण्यात येऊ लागली त्यामुळे त्यांचे दुरुस्तीचा खर्च एकदम कमी झाला. यामुळे झालेल्या बचतीचा अर्धा वाटा गटाच्या सभासदांनी वाटून घेतला. साहजिकच अवजारे व्यवस्थित वापरण्यास सुरुवात झाली. शेतातील दगडावर ट्रॅक्टर्स आपटेनासे झाले, कारण त्यात ट्रॅक्टर चालविणाराचा हात गुंतलेला होता. गटाच्या अध्यक्षाने 'प्रत्येकाने विचार करून वागावे, आपण जसे पिकवू तसेच आपल्याला खायला मिळेल. दुसऱ्या कोणालाही जबाबदार धरता येणार नाही' असे बजावले. त्यामुळे प्रत्येक जण कसून मेहनत करू लागला. स्वतःच्या शेतीवर खपून भरघोस पीक काढू लागला.

या नंतरच्या प्रसिद्ध झालेल्या लेखात या पद्धतीच्या सामाजिक व मानसिक परिणामाचा ऊहापोह केलेला आहे. "शेतकरी सांगकाम्या राहिला नसून तो स्वतंत्र कामगार झालेला आहे– त्याचा त्याच्या मेहनतीवर व त्यामुळे तयार होणाऱ्या मालावर संपूर्ण ताबा आलेला आहे. त्यामुळे तो कारखान्यातील कामगारासारखाच स्वावलंबी व कसबी झाला असून त्याला मिळणाऱ्या मिळकतीस पात्र झाला आहे. हा धंदा पिढीजाद झाला असून शेती करण्याची माहिती व जमिनीचे प्रेम बापाकडून मुलगा शिकत आहे. शेतकऱ्याचे व्यक्तित्व आता कोणी हिरावून घेत नाही. जमीनपण आता बेवारशी राहिलेली नाही. तिच्या मालकाने मशागत केल्यामुळे ती पण मोहरत आहे." अशा तऱ्हेच्या प्रशंसात्मक लेखाने प्रवदाने हा प्रयोग उचलून धरला आहे.

रशियन परिस्थितीत अशा तऱ्हेचा प्रयोग जवळ जवळ क्रांतिकारकच म्हटला पाहिजे. अजूनही शेतीबद्दलचे केन्द्रीय नियंत्रण कायम आहे. शेतीवर राष्ट्राचा ताबा आहे. त्याचे उत्पन्न राष्ट्रालाच विकावे लागते. शेतावर काय पिकवावे याचा हुकूम केन्द्राकडूनच अजून येत आहे. परंतु या चौकटीत या नव्या गटांना शक्य तितके कामाचे व उत्पादन काढण्याचे स्वातंत्र्य देण्यात येते. त्यांच्या कामात रोज रोज ढवळाढवळ करण्यात येत नाही.

नियोजनावर हल्ला– राष्ट्रीय नियोजनावर हल्ला करण्याचे काम अर्थशास्त्रज्ञांवर सोपविले आहे. १९६६ च्या सप्टेंबर महिन्याच्या सेंट्रल कमिटीच्या मासिकात सेल्स्काया झिस्न – अर्थशास्त्रज्ञ व्हेन्झर

यांनी अर्थशास्त्रज्ञांच्या एका गटातर्फे नियोजनावर जोराचा हल्ला चढविला. या गटाला नियोजनाची नुसती दुरुस्ती नको असून ते बंद करावे असेच त्यांचे मत आहे. त्यांच्या मते शेतीचे नियोजन करणे म्हणजे शासनाने फुकट ढवळाढवळ करणे आहे. ते सहकारी व सामुदायिक शेतीला मारक आहे. त्याचेऐवजी मागणी व पुरवठा या तत्त्वावर व खुल्या बाजारपेठेवर आधारलेल्या उत्पादनास वाव देणे जास्त योग्य होईल. राष्ट्राने भावनियंत्रण, कर्ज, कर व पुरवठा या गोष्टीकडे फक्त लक्ष द्यावे. त्याचप्रमाणे शेतकऱ्यांना शास्त्रीय व अर्थशास्त्रीय माहिती पुरवावी.

अशा तऱ्हेच्या मूलगामी टीकेला खरमरीत उत्तर मिळेल अशी आपेक्षा साहजिकच असणार. परंतु पक्षाचे अधिकृत धोरण पुन्हा एकदा स्पष्ट करण्यापलिकडे अधिकाऱ्यांनी काहीच केले नाही. यावरून पक्षाजवळ बिनतोड उत्तर नाही, असा वाचकांनी कयास बांधला असल्यास चूक होणार नाही. १९६२ साली उद्योगधंद्यास उत्तेजन देण्यासाठी नफ्याचे तत्त्व अवलंबिल्याची सूचना प्रा. लेबरमन यांनी केली, तेच तत्त्वज्ञान पुढे नेऊन व्हेन्झेर यांनी शेतीच्या उत्पादनवाढीस तोडगा सुचविला आहे.

सामुदायिक शेती करणारांना १९३५ चा कायदा रद्द करून नवा कायदा अमलात येणार असल्याचे सांगण्यात आले आहे. हा कायदा बनविण्यासाठी १९६६ साली परिषद होणार होती. ती १९६७ साली होणार असे जाहीर करण्यातआले आहे.

फोरम वर्ल्ड फिचर्स १४ फेब्रु. १९६७.

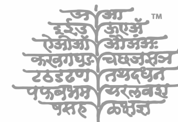
अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश- व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
(३) धर्मकोश- संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६३·००
(४) मीमांसादर्शन		३०·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) नवमानवतावाद		२·५०
(९) मानवाचा आदर्श		३·००
(१०) चार्वाक- इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...		३·००
(११) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२·५०
(१२) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)		२·००
(१३) सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)		४·००
(१४) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		६·००



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका